UDD 11.2

S. W.

Philos. 163.

Ordinariatsbibliothek * Passau *
Philos
16
XII, 9

Critik
der
practischen Vernunft
von
Immanuel Kant.

Ordinariatsbibliothek * Passau
Bisch. Ordinariats-Bibliothek Passau
Philosophie 42.

Neueste mit einem Register vermehrte Auflage.

Grätz, 1796.

Vorrede.

Warum diese Critik nicht eine Critik der reinen practischen, sondern schlechthin der practischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfordern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll bloß darthun, daß es reine practische Vernunft gebe, und critisirt in dieser Absicht ihr ganzes practisches Vermögen. Wenn es ihr hiemit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu critisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht übersteige,

(wie es wohl mit der speculativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich practisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu seyn, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transscendentale **Freyheit** nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beym Gebrauche des Begriffs der Caussalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darein sie unvermeidlich geräth, wenn sie in der Reihe der Caussalverbindung sich das **Unbedingte** denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objective Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muß, in

ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Scepticism gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freyheit, so fern dessen Realität durch ein apodictisches Gesetz der practischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die **Möglichkeit** derselben wird dadurch bewiesen, daß Freyheit wirklich ist, denn diese Idee offenbaret sich durch das moralische Gesetz.

Freyheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spec. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch

einzusehen, weil sie die Bedingung *) des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von **Gott** und **Unsterblichkeit** sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß practi-

schen

*) Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freyheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sey, unter der wir uns allererst der Freyheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freyheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freyheit sey. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemahls für berechtiget halten, so etwas, als Freyheit ist, (ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freyheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn.

schen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmahl die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser practischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in practischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der speculativen Vernunft, bloß subjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber practischen Vernunft objectiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freyheit objective Realität und

Befug=

Befugniß, ja subjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft in der theoretischen Erkenntniß erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der practische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfniß ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Speculation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachläßlich setzen soll.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere speculative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen,

und sie als Einsicht zum practischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmahl mit unserem Vermögen der Speculation nicht so gut bestellt. Diejenige, welche sich solcher hohen Erkenntniße rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen: wohlan! so mögen sie dann beweisen, und die Critik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füssen. Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis. — Da sie also in der That nicht wollen, vermuthlich weil sie nicht können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen.

Hier

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Critik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Categorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen practischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muß dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen practischen Gebrauch nur dem Nahmen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Categorien und Erweiterung der Erkenntniß zum Uebersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeinet sey, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme; weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jene Inconsequenz; weil man

einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Critik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eigenes Subject, nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Uebersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte: practische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Categorie der Caussalität, nähmlich der Freyheit, Realität verschaffet, (obgleich, als practischem Begriffe, auch nur zum practischen Gebrauche,) also dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Factum bestätigt. Hierbey erhält

nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige, Behauptung der speculativen Critik, daß sogar das denkende Subject ihm selbst, in der inneren Anschauung bloß Erscheinung sey, in der Critik der practischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, daß man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte *).

Hierdurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Critik, die mir

*) Die Vereinigung der Caussalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durch das Sittengesetz, die zweyte durch das Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweyte aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtseyn, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwey Angel drehen: nähmlich einerseits in der theoretischen Erkenntniß geläugnete und in der practischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Categorien, andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freyheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtseyn zu machen. Denn, so lange man sich noch keine bestimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freyheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde lezen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sey, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschließungsweise den bloßen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Critik der practischen Vernunft

kann

kann alle diese Mißdeutung heben, und die consequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Critik schon erlitten haben, hier hin und wieder noch einmahl der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Geleise von dem

vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenige, welche noch einmahl auf den Begriff der Freyheit, aber im practischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des critischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und, wie es bey einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freyheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch so viele ihn ganz wohl einzusehen

und die Möglichkeit desselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn bloß in psychologischer Beziehung betrachten, indessen daß, wenn sie ihn vorher in transscendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit, als eines problematischen Begriffes, in vollständigem Gebrauche der speculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit desselben hätten erkennen, und, wenn sie nachher mit ihm zum practischen Gebrauche giengen, gerade auf die nähmliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freyheit ist der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten practischen Grundsätzen für critische Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie nothwendig rational verfahren müssen. Um deßwillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Ana-

lytik

lytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen practischen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunct, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt zwar die **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt *); sonst besteht es **durch** sich selbst

*) Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Princip der Mora-

selbst. Daß die Eintheilung aller practischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beygefügt worden, wie es die Critik der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses practischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher

das

Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sey, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

das Subject dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Critik der practischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Critik.

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabey also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur Met. d. S. auf seinen Einwurf, daß der Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden *), in dem zwey-

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum

ten Hauptstücke der Analytik, wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche ande=

warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daselbst so eingerichtet seyn, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der practischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muß, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen

Ursache

andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir von Männern zu Handen gekommen sind,

Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Caussalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Critik selbst. Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibe; denn sie ist aus lauter Merkmahlen des reinen Verstandes d. i. Categorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen

sind, die den Willen blicken lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, welche nur ihr altes System vor Augen haben, und bey denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege seyn könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn

zen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nähmlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretischen sowohl als practischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur der menschlichen Erkenntniß, nichts anders als von den Theilen derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweyte Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architectonisch ist; nähmlich, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Be-

kanntschaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweyten Stufe, nähmlich der Uebersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inconsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuthen lassen, nicht im System selbst, sondern bloß in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemanden in Ansehung der ersteren Critik beyfallen, der nicht bloß durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mange

hat,

hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen seyn, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen; so würden sie mich durch das erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des zweyten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, daß ihnen angemessenere und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften. *)

Auf

*) Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Mißdeutung in Ansehung

einiger

Auf diese Weise wären dann nunmehr die Principien a priori zweyer Vermögen

des

einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Categorien der **practischen** Vernunft in dem Titel der Modalität, das **Erlaubte** und **Unerlaubte** (practischobjectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Categorie der **Pflicht** und des **Pflichtwidrigen** im gemeinen Sprachgebrauche beynahe einerley Sinn; hier aber soll das erstere dasjenige bedeuten, was mit einer bloß **möglichen** practischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das **zweyte**, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt **wirklich** liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner, als solchem, **unerlaubt**, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist

es

des Gemüths, des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedin-

es in gewissem Maße erlaubt; in keinem von beyden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen unter problematischen, assertorischen und apodictischen Bestimmungsgrunde, zu thun. Eben so habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen practischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellete, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objectiv für einerley erkläret habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmaßt, also subjectiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, besser das Characteristische seiner Schule bezeichnen). Aber der Ausdruck eines Postulats der r. pr. Vern. konnte noch am meisten

Bedingungen, dem Umfange und den Grenzen ihres Gebrauches, bestimmt, hierdurch aber zu einer systematischen, theoretischen so-

wohl

meisten Mißdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengete, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodictische Gewißheit bey sich führen. Aber diese postuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man a priori theoretisch mit völliger Gewißheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodictischen practischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer practischen Vernunft; da dann diese Gewißheit der postulirten Möglichkeit gar nicht theoretisch mithin auch nicht apodictisch, d. i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber practischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin bloß nothwendige Hypothesis ist. Ich wußte für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.

wohl als practischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens

nigstens präsumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt,) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori statt findet, unterschieben, heißt der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, daß man aus diesem auf jenes schließen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man

doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beyzulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zu Erweiterung unserer Erkenntniß leisten, als alles Nachdenken. Denn bloß deßwegen, weil wir andere vernünftige Wesen außer dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmahl, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntniß) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Uebereinstimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.

Hume würde sich bey diesem System des allgemeinen Empirisms in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie be-

kannt,

kannt, nichts mehr, als daß, statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine bloß subjective, nähmlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freyheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiß sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschließen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und, wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodictisch seyn, gleichwohl aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodictische Urtheile, nähmlich solche, die synthetisch wären, (wie der Satz der Caussalität,) zu füllen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn

Wenn nun diese mit der Vernunft, die bloß empirische Grundsätze zuläßt, in Widerstreit geräth, wie dieses in der Antionomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweiset, der Empirism aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist: so ist die größte mögliche Evidenz der Demonstration, mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprincipien, in offenbarem Widerspruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheselden fragen: was betriegt mich, das Gesicht oder Gefühl? (denn der Empirism gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalism aber auf einer eingesehenen Nothwendigkeit.) Und so offenbaret sich der allgemeine Empirism als den echten Scepticism, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beylegte*), da er we-

*) Nahmen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bey sich geführt; ungefähr so, als wenn jemand sagte: *N.* ist ein Idealist. Denn, ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, sondern

wenigstens einen sichern Probirstein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, statt daß jener schlechterdings keinen Probirstein derselben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus bloßen Gefühlen, sondern auch aus Urtheilen besteht.

Doch, da es in diesem philosophischen und critischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirism Ernst seyn kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft, und um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu setzen aufgestellet wird: so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

dern darauf dringt, daß unseren Vorstellungen äußerer Dinge wirkliche Gegenstände äußerer Dinge correspondiren, so will er doch, daß die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhängt.

Ein=

Einleitung.

Von
der Idee einer Critik
der
practischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnißvermögens, und eine Critik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnißvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestättigte, daß es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöre. Mit dem practischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftiget sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände ent-

weder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht) d. i. seine Caussalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so fern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben seyn könne. Nun tritt hier ein durch die Critik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Caussalität, nähmlich der der **Freyheit**, ein und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft practisch seyn könne, sondern daß sie allein, und nicht die empirisch beschränkte, unbedingterweise practisch sey. Folglich werden wir nicht eine Critik der **reinen practischen**, sondern nur der **practischen** Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Critik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Critik alles ihres

Gebrauches enthält. Die Critik der practischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen transscendent, und äußert sich in Zumuthungen und Gebothen, die ganz über ihr Gebieth hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniß hier dem practischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Eintheilung einer Critik der practischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine **Elementarlehre** und **Methodenlehre** derselben, in jener, als dem ersten Theile, eine **Analytik**, als Regel der Wahrheit, und eine **Dialectik**, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der practischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der

Critik

Critik der reinen speculativen Vernunft seyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bey der speculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bey den Grundsätzen endigen mußten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Caussalität zu erwägen haben, da dann die Grundsätze der empirisch bedingten Caussalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen. Das Gesetz der Caussalität aus Freyheit, d. i. irgend ein reiner practischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Critik der practischen Vernunft

Erster Theil.

Elementarlehre

der

reinen practischen Vernunft.

Erstes Buch.

Die Analytik

der

reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Grundsätzen

der reinen practischen Vernunft.

§. 1.

Erklärung der Begriffe: Grundsatz, Maxime, Gesetz.

Practische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere practische Regeln unter sich hat. Sie sind

subjectiv,

subjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder practische Gesetze, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen practisch d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es practische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle practische Grundsätze bloße Maximen seyn. In einem pathologisch-afficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannten practischen Gesetze angetroffen werden. Z. B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächet zu erdulden, und doch zugleich einsehen, daß dieses kein practisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sey, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Materie, mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne. In der Naturerkenntniß sind die Principien dessen, was geschieht, (z. B. das Princip der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung in der

Mitthei-

Mittheilung der Bewegung) zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt. In der practischen Erkenntniß, d. i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Practischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nähmlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die practische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bey dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmete, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objectiv, und sind von Materien, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Caussalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit

lichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend seyn, oder nicht. Die erstere würden hypothetische Imperativen seyn, und bloße Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweyten würden dagegen categorisch und allein practische Gesetze seyn. Maximen sind also zwar **Grundsätze**, aber nicht **Imperativen**. Die Imperativen selbst aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar practische **Vorschriften**, aber keine **Gesetze**. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu thun sey, hinreichend bestimmen, mithin categorisch seyn, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie practisch seyn soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig seyn muß. Saget jemanden, z. B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige practische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß

er

er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, ob er noch andere Hülfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre sie kein Imperativ,) aber diese ist nur subjectiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem andern unterscheiden. Nun sagt jemanden: er solle niemahls lügenhaft versprechen, so ist dieß eine Regel, die bloß seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel practisch richtig sey, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein categorischer Imperativ ist. Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen des-

sen,

sen, was durch die Caussalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letzteren (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben.

§. 2.

Lehrsatz I.

Alle practische Principien, die ein **Object** (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine practische Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der practischen Regel vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Princip machen, so sage ich (erstlich): dieses Princip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdann die Vorstellung eines Objects, und dasjenige Verhältniß derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniß aber zum Subject heißt die Lust an der Wirklichkeit eines

Gegen-

Gegenstandes. Also müßte diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sey, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder **indifferent** seyn werde. Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkühr jederzeit empirisch seyn, mithin auch das practische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (**zweytens**) ein Princip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig seyn kann,) gründet, zwar wohl für das Subject, das sie besitzt, zu ihrer **Maxime**, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemahls ein practisches Gesetz abgeben.

§. 3.
Lehrsatz 2.

Alle materiale practische Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art,

und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache seyn soll, gründet sich auf der **Empfänglichkeit** des Subjects, weil sie von dem Daseyn eines Gegenstandes **abhängt**; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein **Object**, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur so fern practisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die **Glückseligkeit**, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von **einerley Art**, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung für das obere Begehrungsvermögen.

Alle materiele practische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im **untern** Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmeten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung 1. Ueber den Unterschied zwischen untern und obern Begehrungsvermögen.

Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem **untern** und **obern Begehrungsvermögen** darin zu finden glauben können, ob die **Vorstellungen**, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den **Sinnen**, oder dem **Verstande** ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die **Vorstellung** dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie **vergnügt**. Wenn eine

Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjecte voraussetzet, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sey, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nähmlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne seyn, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt,) nicht allein so fern von einerley Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch so fern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade verschieden seyn kann. Wie würde man sonsten zwischen zwey der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derselbe

Mensch

Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmahl zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, so gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Comödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederhohlt, diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm

 auf

auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich so weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und eben dasselbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z. B. daß man auch an bloßer **Kraftanwendung**, an dem Bewußtseyn seiner Seelenstärke in Ueberwindung der Hindernisse, die sich unserm Vorsatze entgegensetzen, an der Cultur der Geisteстalente, u. s. w. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht **feinere** Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, wie andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als bloß durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmahl, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art

sich

sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epikur, bey der Tugend aufs bloße Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen: so können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, daß er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, bloß den körperlichen Sinnen beygemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, so viel man errathen kann, eben sowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnißvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens seyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. **Consequent** zu seyn, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beyspiele, als wir in unserem syncretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses **Coalitionssystem** widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas, und im Ganzen

nichts

nichts zu wissen, und dabey in allen Sätteln gerecht zu seyn. Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bey ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem **unteren** Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es giebt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder **reine Vernunft** muß für sich allein practisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die bloße Form der practischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, (nicht im Dienste der Neigungen ist,) ein wahres **oberes** Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja specifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beymischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch thun, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst ei-

nes dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft practisch seyn kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu seyn.

Anmerkung 2. Ueber die Aufgabe: glücklich zu seyn.

Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Daseyn ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtseyn seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfniß betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle ver-

nünftige Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der practischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts specifisch, darum es doch in dieser practischen Aufgabe allein zu thun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöset werden kann. Worin nähmlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfniß, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv-nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges practisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn kann und muß, mithin niemahls ein Gesetz abgeben kann, weil es, bey der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nähmlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, als-

dann

dann sind es aber bloß theoretische Principien *), z. B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe. Aber practische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemahls allgemein seyn, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemahls als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerley, so würde das **Princip der Selbst**-

liebe

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre practisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu seyn.

liebe dennoch von ihnen durchaus für kein practisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjectiv gültig und bloß empirisch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nähmlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn diese Nothwendigkeit gar nicht für practisch, sondern für bloß physisch ausgeben, nähmlich daß die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine practische Gesetze gebe, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden, als daß bloß subjective Principien zum Range practischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht bloß subjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch seyn mag) erkannt seyn müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich a priori erkennt, oder doch (wie bey den chemischen) annimmt, sie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer gienge. Allein bey bloß subjectiven prac-

tischen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective, sondern subjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müssen; mithin, daß sie jederzeit nur als bloße Maximen, niemahls aber als practische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beym ersten Anblicke bloße Wortklauberey zu seyn; allein sie ist die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in practischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrsatz 3. Unter welcher Bedingung Maximen und Gesetze sind.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als practische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines practischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung

(dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein practisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectivpractische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene **sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken**, sie für sich allein zum practischen Gesetze mache.

Anmerkung. Beyspiel dazu.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein **Depositum** in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Herrschaft darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dieß der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch

als

als allgemeines practisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum abläugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein practisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dieß ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem practischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen practischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen: denn diese, weit gefehlt, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich seyn sollte, so muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständi-

ständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein **practisches Gesetz** auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Object, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise, auch mit anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer sich zu Grunde richtenden Eheleute schildert: **O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie** ꝛc. oder was von der Anheischigmachung König **Franz** des Ersten gegen Kaiser Carl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Carl haben will, (Mayland) das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allge-

meinen äußeren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn jeder legt sein Subject, ein anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nähmlich mit allerseitiger Einstimmung regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe 1.

Vorausgesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sey: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Caussalität unterschieden, weil bey diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen seyn müssen. Wenn aber

auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form; so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nähmlich dem Gesetze der Caussalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt **Freyheit** im strengsten d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freyer Wille.

§. 6.

Aufgabe 2.

Vorausgesetzt, daß ein Wille frey sey, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des practischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemahls anders als empirisch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muß; so muß ein freyer Wille, unabhängig von der **Materie** des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen.

Es

Es ist aber, außer der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung. Daß practische Vernunft auf Freyheit führe.

Freyheit und unbedingtes practisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seyn, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtseyn einer reinen practischen Vernunft, diese aber ganz einerley mit dem positiven Begriffe der Freyheit sey; sondern wovon unsere Erkenntniß des unbedingt-Practischen anhebe, ob von der Freyheit, oder dem practischen Gesetze. Von der Freyheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil sein erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freyheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmit-

telbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbiethet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freyheit führt. Wie ist aber auch das Bewußtseyn jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner practischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Nothwendigkeit womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtseyn eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sey, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freyheit entdecke, mithin **practische Vernunft** zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellet schon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie

zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich, bey einem so sehr wie bey dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemahls zu dem Wagstücke gekommen seyn würde, Freyheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm practische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht

getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freyheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgesetz der reinen practischen Vernunft.

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Anmerkung über das einzige Factum der reinen Vernunft.

Die reine Geometrie hat Postulate als practische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefordert würde, man solle es thun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Daseyn betreffen. Es sind also practische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die practische Regel ist also unbedingt, mithin, als categorisch-practischer

Satz,

Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die practische Regel selbst, die also hier Gesetz ist,) objectiv bestimmt wird. Denn **reine, an sich practische Vernunft** ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße **Form des Gesetzes** als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practischen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloß problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußern Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt gebothen. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist, (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt,) sondern eine Regel, die bloß den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, a priori bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der **subjectiven** Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die **objective** Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewußtseyn dieses

Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtseyn der Freyheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) heraus-vernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Freyheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernnnft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein practisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung über Pflicht, Heiligkeit und Tugend.

Das vorher genannte Factum ist unläugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Materie des Willens bey einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich a priori practisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten desselben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Caussalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach practischen Principien a priori (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert), fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft

und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigen Wesen, einen **reinen**, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Willen, keinen **heiligen** Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bey jenen ein **Imperativ**, der categorisch gebiethet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniß eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist **Abhängigkeit**, unter dem Nahmen der Verbindlichkeit, welche eine **Nöthigung**, obzwar durch bloße Vernunft und dessen objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum **Pflicht** heißt, weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freye) Willkühr, einen Wunsch bey sich führt, der aus **subjectiven** Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen seyn kann, und also eines Widerstandes der practischen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. In der allergnugsamsten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv

Gesetz

Gesetz seyn konnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deßwillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle practische, aber doch über alle practisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine practische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu seyn, d. i. Tugend, das höchste ist, was endliche practische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet seyn kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemahls apodictische Gewißheit wird, und als Ueberredung sehr gefährlich ist.

§. 8.

Lehrsatz 4.

Die **Autonomie** des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle **Heteronomie** der Will-

kühr

kühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nähmlich von aller Materie des Gesetzes (nähmlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber ist Freyheit im **negativen**, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, practischen Vernunft, ist Freyheit im **positiven** Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die **Autonomie** der reinen practischen Vernunft, d. i. der Freyheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetze verbunden wird, in das practische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nähmlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen

gen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemahls die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen practischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte.

Anmerkung 1. Ueber das Princip der eigenen Glückseligkeit.

Zum practischen Gesetze muß also niemahls eine practische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bey sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frey ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit seyn soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie practischer Regeln beruht immer auf subjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann thun müsse, um es wirklich zu machen,) verschaffen, und sie drehen sich insgesammt um das

Princip der eigenen Glückseligkeit. Nun ist freylich unläugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und die Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkühr seyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemahls den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens seyn können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müßte man voraussetzen, daß wir in dem Wohlseyn anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniß finden, so wie die sympathetische Sinnesart bey Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniß kann ich nicht bey jedem vernünftigen Wesen (bey Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung derselben seyn, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen.

Also die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund seyn, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sey z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beylege (wie ich es dann in der That bey endlichen Wesen thun darf) kann nur alsdann ein objectives practisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe. Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, daß dieses ein Object für jedes seine Willkühr sey, sondern bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objective Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Object (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen, und sie so der reinen practischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äußern Triebfeder, alsdann der Begriff der **Verbindlichkeit**, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die

Glückseligkeit anderer zu erweitern, allein entspringen könnte.

Anmerkung 2. Fortsetzung.

Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht bloß logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnißprincipien erheben wollte, sondern practisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreybar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den Kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bey dir wegen eines falschen Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinete, daß er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn, selbst wider die von Seiten deiner selbst, dem er das Geheimniß darum allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit abläugnen könne: dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand bloß auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregeln nicht das mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmete er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenützt vorbeygehen ließe, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben

verstün-

verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Uep- pigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohlthun der Dürftigen, sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zweck entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, so bald er nur wisse, daß er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bey einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemahls solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objecte machte. Denn, weil dieser ihre Erkenntniß auf

lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemahls universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitte am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig seyn müssen, geben, mithin können keine practische Gesetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urtheils endlos seyn. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselben practischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nähmlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) räth bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebiethet. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen

dem, wozu man uns anräthig ist, und dem, wozu wir verbindlich sind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sey, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sey, schwer, und erfordert Weltkenntniß; d. i. was Pflicht sey, biethet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemahl, wenn dieser auf das ganze Daseyn erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die practische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebiethet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünctlichste Befolgung. Es muß also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sey, nicht so schwer seyn, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem categorischen Gebothe der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bey weitem nicht, auch

nur

nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bey dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die echt und rein seyn muß, bey der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Geboth, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebiethet niemahls jemanden das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müßte ihm bloß die Maßregeln gebiethen, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebiethen, unter dem Nahmen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maßregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn, was er in dieser Beziehung thun will, das kann er auch.

Der im Spiel **verloren** hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit **ärgern**, aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel **betrogen** (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muß er sich selbst **verachten**, so bald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muß also doch wohl et-

was Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaß des Urtheils haben, als sich selbst Beyfall zu geben, und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer practischen Vernunft, welches die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nähmlich ihre Strafwürdigkeit. Nun läßt sich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, welcher da straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muß sie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Uebel für sich selbst gerechtfertiget seyn, so daß der Gestrafte, wenn es dabey bliebe, und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muß, es sey ihm Recht geschehen, und sein Loos sey seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muß zuerst Gerechtigkeit seyn, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der

Straf-

Strafwürdige, nach seiner Aufführung, nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Thäters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit (wenigstens zum Theil) verwirkt, so wäre es offenbar zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, daß er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens seyn müßte). Die Strafe würde auf diese Art der Grund seyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen, und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Uebel, die sonst darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehro abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Thätigkeit

zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freyheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als daß es nöthig wäre uns hiebey aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmete, nach welchem das Bewußtseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hiebey vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewußtseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn der vornehmsten Grundlage seines Characters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtseyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was

wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen um jene Zufriedenheit in dem Bewußtseyn seiner Angemessenheit zu derselben und den bittern Verweis, wenn man sich dessen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Daß übrigens, so wie, vermöge der Freyheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen nnd zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn

es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender, Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren **formalen** obersten Grundsatz der reinen practischen Vernunft (als einer Avtonomie des Willens) mit allen bisherigen **materialen** Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sey, sich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nähmlich entweder bloß **subjectiv** und also empirisch, oder auch **objectiv** und rational; beyde aber entweder **äußere** oder **innere**.

Practi-

Practische materiale Bestimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit sind:

Subjective				Objective	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epicur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Crusius u. andern theologischen Moralisten)

Die auf der linken Seite stehende sind insgesammt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als Beschaffenheit der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. i. Gott, sind beyde nur durch Vernunftbegriffe zu denken.) Allein der erstere Begriff, nähmlich der **Vollkommenheit**, kann entweder in **theoretischer** Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transscendentale) oder eines Dinges bloß als Dinges überhaupt (metaphysische) und davon kann hier nicht die Rede seyn. Der Begriff der Vollkommenheit in **practischer** Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Diese Vollkommenheit, als **Beschaffenheit** des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als **Talent**, und, was dieses stärkt oder ergänzt, **Geschicklichkeit**. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, folglich äußerliche, (in practischer Absicht betrachtet,) ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der **Vollkommenheit** (einer inneren, an uns selbst, oder einer äußeren, an Gott,)

allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als **Object**, welches vor der Willensbestimmung durch eine practische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muß, mithin die Materie des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum epicurischen Princip der Glückseligkeitslehre, niemahls aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges practisches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können, so folgt erstlich, daß alle hier aufgestellte Principien **material** sind, zweytens, daß sie alle mögliche materiale Principien befassen, und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind, (wie bewiesen worden,) das **formale practische Princip** der reinen Vernunft nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das **einzige mögliche**

sey,

sey, welches zu categorischen Imperativen, d. i. practischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist.

I.

Von der Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

Diese Analytik thut dar, daß reine Vernunft practisch seyn, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bey uns in der That practisch beweiset, nähmlich die Avtonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieses Factum mit dem Bewußtseyn der Freyheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerley sey, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das

als zur Sinnenwelt gehörig, sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, nothwendig den Gesetzen der Caussalität unterworfen erkennt, im Practischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nähmlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseyns bewußt ist, zwar nicht einer besondern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäß, die die Caussalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn, daß Freyheit, wenn sie uns beygelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden.

Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Critik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Contrast beyder gegen einander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche Anschauung (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung

verbun=

verbunden; allein diejenige Erkenntniß möglich machen, welche wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, daß sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte, und z. B. die Freyheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas bestimmtes und erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauches unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese so gar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nähmlich ein Gesetz, erkennen läßt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen **Natur**, (was die vernünftigen Wesen betrifft,) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer **übersinnlichen Natur** verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun ist Natur im gemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft **Heteronomie**. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur **Avtonomie** der reinen Vernunft gehören. Und, da die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge von der Erkenntniß abhängt, practisch sind; so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als eine **Natur unter der Avtonomie der reinen practischen Vernunft**. Das Gesetz dieser Avtonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die **urbildliche** (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die

mögliche

mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

Daß diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen gesonnen bin, durch die practische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie seyn würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsetzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freyen Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt,

wenn ich mich frage, wie sie seyn müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkührlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung seyn, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freye Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passeten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen practischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freyheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur seyn, der wir, wenigstens in practischer Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der **Wille unterworfen** ist, und einer **Natur**, die einem **Willen** (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freye Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bey jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen seyn müssen, die den Willen bestimmen, bey dieser aber der Wille Ursache von den Objecten seyn soll, so daß die Caussalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deßhalb auch eine reine practische Vernunft genannt werden kann.

Die zwey Aufgaben also: wie reine Vernunft **einerseits** a priori Objecte **erkennen**, und wie sie *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens d. i. der Caussalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) seyn könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Critik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich

sind,

sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesammt nur sinnlich sind, daher auch keine speculative Erkenntniß möglich werden lassen, die weiter gienge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundsätze jener reinen practischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemahls aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniß, der Critik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft practisch und ein Gesez einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung seyn würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freyen Willen seyn könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich seyn müßte. Denn es kommt nur auf

den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sey, und wie er letzteres seyn könne. Ob die Caussalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der practischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freyen Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn, wenn der **Wille** nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem **Vermögen** desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Critik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft practisch, d. i. unmittelbar Willenbestimmend, seyn könne, gar nicht.

In diesem Geschäfte kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen practischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseyns

seyns in der intelligibelen Welt, nähmlich der Freyheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freyheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, oder, umgekehrt, diese ist nothwendig, weil jene Gesetze, als practische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewußtseyn der moralischen Gesetze, oder, welches einerley ist, das der Freyheit, möglich sey, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Critik gar wohl vertheidigen.

Die **Exposition** des obersten Grundsatzes der practischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen practischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der **Deduction**, d. i. der Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes angieng. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nähmlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen,

daß nur dadurch, daß diese Erscheinungen nach Maßgabe jener Gesetze unter die Categorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung **erkannt** werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen seyn müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht die Erkenntniß von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern eine Erkenntniß, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Caussalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen

nen practischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuhohlen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch practische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodictisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beyspiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodictische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nähmlich, daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft

aber

aber (um unter ihren cosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Caussalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen mußte, nähmlich das der Freyheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dieß Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Caussalität durch Freyheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Caussalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nähmlich das Gesetz für eine Caussalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Caussalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische

Gesetz

Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Critik der speculativen Vernunft genugthuend, daß es einer bloß negativ gedachten Caussalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nähmlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum ersten Mahle objective, obgleich nur practische Realität zu geben vermag und ihren **transscendenten** Gebrauch in einen **immanenten** (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu seyn) verwandelt.

Die Bestimmung der Caussalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemahls unbedingt seyn, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Caussalität geben. Daher war die Idee der Freyheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniß, sondern, **was deren Möglichkeit betrifft**, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft. Allein, da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäß ein Bey-

spiel

spiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Caussalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den Gedanken von einer freyhandelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so fern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so fern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Caussalität derselben, so fern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freyheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Caussalität beygelegt wird, gar nicht erkenne, was er sey; aber doch das Hinderniß wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit wiederfahren lasse, andererseits aber der speculativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte, nähmlich das Intelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen **Gedanken** nicht **realisiren**,

d. i. ihn nicht in Erkenntniß eines so handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine practische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Caussalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freyheit,) nähmlich das moralische Gesetz, aus. Hiedurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freyheit, welchem hier objective und obgleich nur practische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Caussalität, dessen Anwendnng, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet, (wie die Critik der reinen Vernunft beweiset,) erweitert sie nicht so, daß sie seinen Gebranch über gedachte Grenze ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniß des Grundes und der Folge bey einer andern Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie causa noumenon möglich sey; welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als practische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Caussalität des Menschen, als Sinnenwesens,

wesens, (welche gegeben ist,) in der reinen Vernunft (die darum practisch heißt,) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann, (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Caussalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als practischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntniß dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Caussalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte practische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Caussalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniß ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm so fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practischen Gebrauche, nähmlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner a

priori

priori gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objecte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich practisch, da nähmlich die Idee des Gesetzes einer Caussalität (des Willens) selbst Caussalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

II.

Von dem

Befugniße der reinen Vernunft, im practischen Gebrauche,

zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist.

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Caussalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig bestimmbar sey, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Critik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Caussalität, vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unsere Erkenntniß über die Grenzen

des

des letzteren **erweitert**, welche Anmaßung doch die Critik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier practischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben, in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloß so. Der Begriff der **Ursache** ist ein Begriff, der die **Nothwendigkeit** der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, so fern es verschieden ist, enthält, so: daß, wenn A gesetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz verschiedenes, B, nothwendig auch existiren müsse. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beygelegt werden, so fern sie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sey, aber nicht, daß sie so nothwendigerweise sey. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem **anderen**, (oder einer Bestimmung und einer anderen, ganz von ihr verschiedenen,) wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als nothwendig zu erkennen.

Also

Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betriegerisch, und ist, am gelindesten davon zu reden, eine so fern noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjective Nothwendigkeit) gewisse Dinge, oder ihre Bestimmungen, öfters neben, oder nacheinander ihrer Existenz nach, als sich beygesellet, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschliechen und nicht rechtmäßig erworben ist, ja auch niemahls erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Object jemahls correspondiren kann. — So ward nun zuerst in Ansehung aller Erkenntniß, die die Existenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen,) der **Empirismus** als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste **Scepticism** selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie). Denn wir können, nach solchen Grundsätzen, niemahls aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schließen, (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden,)

sondern

sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemahls sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen seyn. Ja bey keiner Begebenheit könnte man sagen: es **müsse** etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie **nothwendig** folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also wenn man auch noch so öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorhergieng, so daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und nothwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bey welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches dann den Scepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil **Hume** dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten, welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu

thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Caussalbegriffe, von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht. Aber endlich muß jene wegen ihrer apodictischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem **Empirismus in Grundsätzen**, aus demselben Grunde, warum **Hume**, an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache, die Gewohnheit setzte, auch unterliegen, und sich, unangesehen alles ihres Stolzes, gefallen lassen, ihre kühne, a priori Beystimmung gebiethende Ansprüche herabzustimmen und den Beyfall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu gestehen, daß sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt Humen's Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Scepticism, selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem **wissenschaftlichen** theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bey einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen sieht)

besser

besser durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Scepticism nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse, (der freylich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will ich jeden selbst beurtheilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Critik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humische Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter gieng, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befassete: so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Caussalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen, auf folgende Art. Daß Hume, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht,) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trieglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch nothwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniß a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräu-

men. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Caussalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß, obgleich bey Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist einzusehen, wie, wenn A gesezt wird, es **widersprechend** seyn solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung,) es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen **in einer Erfahrung** auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) nothwendig verbunden seyn müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu **widersprechen**, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der That: so daß ich den

Begriff

Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bey sich führt, **deduciren**, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen, darthun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nähmlich den Scepticism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen folgenden in Ansehung der Mathematik, beyder Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Categorie der Caussalität (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich keine Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinausliegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der **Gegenstände möglicher Erfahrung** deduciren können. Aber eben dieses, daß ich sie

auch

auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Categorien, und nahmentlich der der Caussalität, auf Gegenstände, nähmlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der **theoretischen Erkenntniß** des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen, daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch eine Erkenntniß bewirken zu können. Denn, daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Sitz im reinen Verstande bey aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung seyn können) bezogen, keiner Bestimmung, zur Vorstellung eines **bestimmten Gegenstandes**, zum

zum Behuf einer theoretischen Erkenntniß, fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem practischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig seyn, welches nicht seyn würde, wenn, nach Hume, dieser Begriff der Caussalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, **weßwegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind**, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern practische Absicht sey, welche uns dieses zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturerkenntniß und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten, (bey welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern wir so schon genug zu thun haben) zum Uebersinnlichen thun um unsere Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine

ne

ne unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.

Ausser dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (in der theoretischen Erkenntniß) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Caussalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Caussalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen practischen Gesetze a priori, seine objective Realität, doch (wie leicht einzusehen,) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß practischen

Ge=

Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freyen Willen hat, der Begriff einer causa noumenon, und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, dafür ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabey seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, (es sey dann, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist causa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so fern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Caussalität mit dem der Freyheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben,)

zu

zu verbinden, welche Befugniß mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen practischen Gebrauch zu machen mich befugt habe.

Hätte ich mit **Hume'n**, dem Begriffe der Caussalität die objective Realität im practischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Uebersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretischer unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der practische Gebrauch eines **theoretisch-nichtigen** Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Caussalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmtes Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in practischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts

desto

desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d. i. practische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmahl eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Uebersinnlichen, giebt nunmehr allen übrigen Categorien, obgleich immer nur, so fern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in **nothwendiger** Verbindung stehen, anch objective, nur keine andere, als bloß practisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntniße dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß sie immer nur auf Wesen als **Intelligenzen**, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der **Vernunft** zum **Willen**, mithin immer nur aufs **Practische** Beziehung haben und weiter hinaus sich keine Erkenntniß derselben anmaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeygezogen werden möchten, diese insgesammt alsdann gar

nicht

nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniß (in practischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns practisch bedienen, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Uebersinnliche, aber nur in practischer Absicht, zum Schwärmen ins Ueberschwengliche nicht den mindesten Vorschub giebt.

Der Analytik der practischen Vernunft

Zweytes Hauptstück.

Von dem

Begriffe eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft.

Unter einem Begriffe der practischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit. Ein Gegenstand der practischen Erkenntniß, als einer solchen zu seyn, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen practischen Vernunft sey, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn

wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muß), ein gewisses Object wirklich werden würde. Wenn das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muß die **physische Möglichkeit** desselben durch freyen Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der practischen Vernunft sey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine practische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen practischen Vernunft sey oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objects gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre, mithin muß die **moralische Möglichkeit** der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft sind also die vom **Guten** und **Bösen**. Denn durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweyte

des

des Verabscheuungsvermögens, beydes aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas seyn, dessen Existenz Lust verheißt und so die Caussalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das **Gefühl** der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinn angehörige Receptivität und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des **Vergnügens** unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das **Angenehme** vom **Guten**, das **Unangenehme** vom **Bösen** unterscheidet, und verlangt, daß Gutes und Böses je-

derzeit

derzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurtheilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects a priori eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner practischen Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein **Mittel** zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen, (so daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind,) so würden doch die practischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche seyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemahl ausserhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn diese nun,

als

als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müßte; so würde es überall nichts unmittelbar gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas andern, nähmlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali; und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweydeutigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die practischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl die Verschiedenheit eines Begriffs bey demselben Worte inne werden, aber doch keine besondere Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinctionen nöthigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte. *)

Die

*) Ueberdem ist der Ausdruck sub ratione boni auch zweydeutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwey sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das **Wohl**, für malum das **Böse** und das **Uebel** (oder **Weh**); so daß es zwey ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bey einer Handlung das **Gute** und **Böse** derselben, oder unser **Wohl** und **Wehe** (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon, daß obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiß sey, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser **Wohl** oder **Weh**; dagegen er, wenn man ihn so giebt: wir wollen, nach Anwei-

len uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sey; da denn das: sub ratione boni, im ersten Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweyten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.

Anweisung der Vernunft, nichts, als nur so fern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das **Wohl** oder **Uebel** bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der **Annehmlichkeit** oder **Unannehmlichkeit**, des Vergnügens und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das **Gute** oder **Böse** bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den **Willen**, so fern dieser durchs **Vernunftgesetz** bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemahls unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse seyn, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde

Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache seyn, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (κακον, malum) seyst! er hatte doch recht. Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrey; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewußt gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er sie durch keine unrechte Handlung verschuldet, und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urtheil, ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit

der

der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewaltthätigkeit ꝛc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muß. Der eine chyrurgische Operation an sich verrichten läßt, fühlt sie ohne Zweifel als Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, sie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmahl anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt dazu seinen Beyfall und hält es an sich selbst für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, daß ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar sehr viel, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Em-

pfindung,

pfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich patriotische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bey Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freylich, nach dieser einmahl mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber

er

er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nähmlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Uebel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (also bloß durch die gesetzliche Form der Maxime,) alsdann ist jenes Princip practisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich practisch zu seyn angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann **unmittelbar** den Willen, die ihm gemäße Handlung ist **an** sich selbst **gut**, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist **schlechterdings, in aller Absicht, gut**, und die **oberste Bedingung alles Guten**; oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraus-

setzt,

setzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemahls Gesetze, dennoch aber vernünftige, practische Vorschriften heißen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein **Wohl**, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung, (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfordert wird) heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobey reine Vernunft für sich selbst practisch seyn kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Critik der practischen Vernunft zu erklären: **daß nähmlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar**

zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nähmlich auch nicht wüßten, daß das Princip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen bestimmendes Gesetz sey, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (gratis) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille bloß empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe: denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein practisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hatte; so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts anders, als in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseyns, theils die Mittel, mir den Gegenstand der-

selben

selben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäß sey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das practische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit practischer Gesetze a priori ausgeschlossen; weil man vorher nöthig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nur aber war doch vorher nöthig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemahls irgendwo anders, als an einem reinen practischen Gesetze, und zwar so fern dieses die bloße gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles practischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines practisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegen-

standes,

standes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Nahmen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche bloß die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmahl den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des Willens seyn sollte, anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmete). Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemahl Heteronomie, sie mußten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen: weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Be-

stimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemahl empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der practischen Vernunft seyn. Die Alten verriethen indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, daß sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom **höchsten Gut**, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialectik der reinen practischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bey denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbestimmten Worten, indessen, daß man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken

sieht,

sieht, da er alsdann allenthalben Heteronomie der practischen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebiethendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines practisches Princip, mithin eine Caussalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich, ursprünglich, nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn) auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien der theoretischgebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus: sondern sie sind insgesammt modi einer einzigen Categorie, nähmlich der der Caussalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freyheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori practisch beweiset. Da indessen die Handlungen, **einerseits** zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freyheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, **andererseits** aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer

practischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) **Anschauung** unter ein Bewußtseyn a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der **Begehrungen**, der Einheit des Bewußtseyns einer im moralischen Gesetze gebiethenden practischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Diese **Categorien der Freyheit**, (denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Categorien der Natur benennen,) haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer **freyen Willkühr** gehen, (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnißvermögens stattfindet, ein reines practisches Gesetz a priori zum Grunde liegen hat,) als practische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, son-

dern anderwärts, nähmlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die **Form** eines **reinen Willens** in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es dann geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen practischen Vernunft nur um die **Willensbestimmung**, nicht um die Naturbestimmungen (des practischen Vermögens) der **Ausführung** seiner **Absicht** zu thun ist, die practischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Princip der Freyheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muß man wohl bemerken, daß diese Categorien nur die practische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlichbedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel
der Categorien der Freyheit
in Ansehung der Begriffe
des Guten und Bösen.

1.

Der Quantität,

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuums).

Objectiv, nach Principien (Vorschriften).

A priori objective sowohl als subjective Principien der Freyheit (Gesetze).

2.

Der Qualität

practische Regeln des Begehrens (praeceptiuae)

practische Regeln des Unterlassens (prohibitiuae)

practische Regeln der Ausnahmen (exceptiuae)

3.

Der Relation

Auf die Persönlichkeit

Auf den Zustand der Person

Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.

4.
Modalität
Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß, in dieser Tafel, die Freyheit, als eine Art von Caussalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Categorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen daß doch jede Categorie so allgemein genommen wird, daß der Bestimmungsgrund jener Caussalität auch ausser der Sinnenwelt in der Freyheit als Eigenschaft eines intelligibelen Wesens angenommen werden kann, bis die Categorien der Modalität den Uebergang von practischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematisch, einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst dogmatisch dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bey, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründ-

lichkeit sowohl als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiß man z. B. aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in practischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt, u. s. w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leisten hat, so gar jede Frage der practischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Von der Typik

der reinen practischen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object. Sie stehen selbst aber unter einer practischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen a priori in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sey, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört practische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in

abstracto)

abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine practische Regel der reinen Vernunft erstlich, als practisch, die Existenz eines Objects betrifft, und zweytens, als practische Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Ansehung des Daseyns der Handlung bey sich führt, mithin practisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz, durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freyheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empirischen, (bloß durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form) bestimmbar seyn soll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig seyn können: so scheint es widersinnig, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer so fern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freyheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urtheilskraft der reinen practischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nähmlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf An-

schauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch a priori, mithin was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das sittlich-Gute etwas dem Objecte nach Uebersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freyheit auf Handlungen, als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also so fern zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine practische Urtheilskraft. Es ist bey der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen practischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Caussalität, eines reinen Verstandsbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen

Anschau-

Anschauung hat. Die physische Caussalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transscendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu thun, weil die **Willensbestimmung** (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Caussalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenige sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freyheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Caussalität) mithin auch dem Begriffe des unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes

Erkennt-

Erkenntnißvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft,) welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den **Typus** des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft ist diese: **Frage dich selbst, ob du wohl die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.** Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich = gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betriegen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Ueberdruß desselben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens seyn? Nun weiß ein jeder wohl: daß, wenn er

er sich in geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es seyn würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bey der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Caussalität aus Freyheit beurtheilt werden soll, jenes **Natur**gesetz bloß zum Typus eines **Gesetzes der Freyheit** macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beyspiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bey der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen practischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.

Es ist also auch erlaubt, die **Natur der Sinnenwelt** als **Typus** einer **intelligibelen Natur** zu brauchen, so lange ich nur nicht die An-

schauun-

schauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die **Form der Gesetzmäßigkeit** überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner andern Absicht, als bloß zum reinen practischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerley, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freyheit, und auch diese nur so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen practischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüthen, daß, was bloß zur **Typik** der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt für dem **Empirism** der practischen Vernunft, der

die

die practischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerley ist. Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem **Mysticism** der practischen Vernunft, welche das, was nur zum **Symbol** dienete, zum **Schema** macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Ueberschwengliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der **Rationalism** der Urtheilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt. Indessen ist die Verwahrung vor dem **Empirism** der practischen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der **Mysticism** sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen

lischen Gesetzes zusammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloß in Handlungen, der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas anderes, nähmlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen,) wenn sie zur Würde eines obersten practischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerey, die niemahls einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

Drittes Hauptstück.

Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sey, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar **Legalität**, aber nicht **Moralität** enthalten. Wenn nun unter **Triebfeder** (elater animi) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens ver-

verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemahls etwas anderes, als das moralische Gesetz seyn könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist *) desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabey die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleißnerey, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des

Vor-

*) Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sey bloß dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

Vortheils,) mitwirken zu lassen; so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes, auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist,) das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerley: wie ein freyer Wille möglich sey. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt, (besser zu sagen, wirken muß,) a priori anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freyer Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider seyn könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung

und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß einer Erkenntniß (hier ist es einer reinen practischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden **Wohlwollens** gegen sich selbst (Philavtia) oder die des **Wohlgefallens** an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders **Eigenliebe**, diese **Eigendünkel**. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß **Abbruch**, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann **vernünftige Selbstliebe** genannt wird. Aber den

Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nähmlich die Form einer intellectuellen Caussalität, d. i. der Freyheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nähmlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches

ches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen: daß alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbiethet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Nahmen des **unbedingt-Guten**, durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der practischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und daß die bloße practische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings-gut ist, bestimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sey der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch gleich, als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sey. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des

Wil-

Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten practischen Princip macht, **Eigendünkel** heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nähmlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste practische Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, **als Bestimmungsgrund unseres Willens**, uns in unserem Selbstbewußtseyn demüthigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich **Achtung**. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten practi-

schen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beytritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits bloß **negativ** ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen practischen Vernunft **positiv** ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Nahmen eines practischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, **pathologisch**. Als Wirkung aber vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nähmlich das Subject der reinen practischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber tn Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Caussalität gleichgeschätzt wird.

wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beyden Gründen zusammen aber ein **moralisches Gefühl** genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch practische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Nahmen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluße des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject **vorher**, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frey seyn. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen practischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muß **practisch-gewirkt** heißen; indem

dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft, hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine practische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Hiebey ist nun zu bemerken: daß, so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und daß einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freyen Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniß der practischen Vernunft seyn kann, Achtung fürs Gesetz nicht beygelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Nahmen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zu Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Nahmen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der practischen reinen Vernunft, zu Gebothe zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemahls auf Sachen. Die letztere können **Neigung**, und, wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde ꝛc.), so gar **Liebe**, oder auch **Furcht**, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubthier, niemahls aber **Achtung** in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist **Bewunderung**, und diese als Affect, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere, u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, so gar bis zum Erstaunen und doch darum

kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: **vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht.** Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, **bückt sich mein Geist**, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beyspiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die **Thunlichkeit** desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beym Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beyspiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reine-

rem Lichte erscheint, einen Maßstab abgiebt. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüthen, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beyspiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beyspiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. So gar das moralische Gesetz selbst, in seiner feyerlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer andern Ursache zuzuschreiben sey, weßwegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so

wenig

wenig Unlust: daß wenn man einmahl den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung practischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl, bewirken, es ist auch ganz anständig es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerley sey. Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Theil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beyspiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beyspiel vorhält,) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines

solchen

solchen Mannes (wie etwa Voltaire), sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtpuncte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaßen zum Gesetze macht.

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freyheit, deren Caussalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Da sie aber bloß so fern eine **negative** Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen practischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines

per-

persönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird,) so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen practischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der practischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtseyn einer Thätigkeit der practischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische

Gesetz auch als positive aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit d. i. als **Triebfeder** zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines **Interesse**; welches niemahls einem Wesen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine **Triebfeder** des Willens bedeutet, so fern sie **durch Vernunft vorgestellt** wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder seyn muß, so ist das **moralische Interesse** ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer **Maxime**. Diese ist also nur alsdann moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drey Begriffe aber, der einer **Triebfeder**, eines **Interesse** und einer **Maxime**, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkühr mit dem objectiven Gesetze einer practischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend

wo-

wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblößten, moralischen Gesetzes, so wie es practische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen: daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellectuellen Idee aufs Gefühl für speculative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch so viel einsehen kann; ein solches Gefühl sey unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren Sinne gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist ein Gefühl, was bloß aufs Practische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum

Schmer-

Schmerzen gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das **moralische** nennen, wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung für's moralische Gesetz selbst) eigentlich **das moralische Gefühl** ist.

Das Bewußtseyn einer **freyen** Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber **nur** durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflößt, ist, wie man sieht, kein anderes, als das moralische (denn kein anderes schließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv practisch ist, heißt **Pflicht**, welche, um dieser Ausschließung willen, in ihrem Begriffe practische **Nöthigung**, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so **ungerne**, wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtseyn dieser Nöthigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein practisch, d. i. durch eine vorhergehende (objective)

Wil-

Willensbestimmung und Caussalität der Vernunft, möglich. Es enthält also, als **Unterwerfung** unter ein Gesetz, d. i. als Geboth, (welches für das sinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Lust, sondern, so fern, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der **eigenen** Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch **Erhebung**, und die subjective Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine practische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß **Selbstbilligung** in Ansehung der letzteren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehro eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten, Interesse, welches rein practisch und **frey** ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig ist, sondern die Vernunft durchs practische Gesetz schlechthin gebiethet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Nahmen, nähmlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, **objectiv**, Uebereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, **subjectiv**, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungs-

art

art des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtseyn, pflichtmäßig und **aus Pflicht**, d. i. aus Achtung für's Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweyte aber, (die **Moralität**) der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe *).

Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe, die uns ein Beyspiel vorhält, und daß also Achtung niemahls einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, so gar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniß sehr nützlich sey, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabey aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.

lungen in der Nothwendigkeit derselben **aus Pflicht** und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniß vor Uebertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemahls zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze, (welches also, da wir niemahls versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Geboth zu seyn,) jemahls in den Besitz einer **Heiligkeit** des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nähmlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der **Heiligkeit**, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der **Pflicht**, der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der

Hand-

Handlungen desselben durch Achtung für dieß Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, **als Menschen**, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns, als vom Gebothe unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Geboth nöthig wäre. Wir stehen unter einer **Disciplin** der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den

den Bestimmungsgrund unsers Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar Gesetzgebende Glieder eines durch Freyheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Geboths, als: **Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst** *), ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Geboth, Achtung für ein Gesetz, das **Liebe befiehlt**, und über-

*) Mit diesem Gesetze macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Contrast. Dieses würde so lauten: **Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.**

überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht gebothen werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die **practische Liebe**, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebothe **gerne** thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn **gerne** ausüben. Das Geboth aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu **haben**, sondern bloß darnach zu **streben** gebiethen. Denn ein Geboth, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Geboth darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Geboth, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebethenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so

wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nähmlich ein vernünftiges Geschöpf jemahls dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig **gerne** zu thun, so würde das soviel bedeuten, als, es fände sich in ihm auch nicht einmahl die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihm reitzte; denn die Ueberwindung einer solchen kostet dem Subject immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemahls bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemahls von Begierden und Neigungen ganz frey seyn, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung es Gesezes, obgleich sie ungerne geschähe, fordert,

dert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nähmlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdenn aufhören würde **Geboth** zu seyn, und Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit übergienge, aufhören würde **Tugend** zu seyn) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseyns unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung seyn, wenn es jemahls einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht so wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Geboth auf deutliche Begriffe zu bringen, um der **Religionsschwärmerey** in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen, genau zu bestimmen, und einer **bloß moralischen Schwärmerey**, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer

Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmahl seyn kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung **im Kampfe**, und nicht **Heiligkeit** im vermeinten Besitze einer völligen **Reinigkeit** der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerey, und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist,) sie, wenn gleich ungern, tragen **müßten**, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm **gehorchen**), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten, nähmlich aus solchem Princip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwer-

terwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge seyn, welches auch wolle,) und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philavtie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügels bedürfe, für welches gar nicht einmahl ein Geboth nöthig sey, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar bloß um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Nahmen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur so fern Spuren da sind, welche vermuthen lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen, geschehen sind. Will man jemanden aber sie als Beyspiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden; diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eiteln Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (so fern sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln, und uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun.

Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebiethet und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig seyn möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn Schwärmerey in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerey diese Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbiethet den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dieß Gesetz, zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl als eitele Philavtie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen gebiethet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindeley eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, **moralische Schwärmerey**, statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerey der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen; daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beyde gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener, großer Nahme, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bey sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um

den

den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von sich selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigunngen verstummen, wenn sie gleich in geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zngleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten practischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist,) unter sich hat. Es ist nichts anders als die **Persönlichkeit**, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nähmlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen

nen practischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beyden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweyte und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die **Menschheit** in seiner Person muß ihm heilig seyn. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch **bloß als Mittel** gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist **Zweck** an sich selbst. Er ist nähmlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freyheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der **Autonomie** des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nähmlich keiner Absicht zu

unter-

unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemahls bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bey, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Le-

bens

bens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtseyn aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmahl ein Leben in solchen Umständen, wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nähmlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die echte Triebfeder der reinen practischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als

das

das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch afficirten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so sehr zu-

sammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebey einige Kraft gewänne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Critische Beleuchtung
der Analytik
der reinen practischen Vernunft.

Ich verstehe unter der critischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practische Vernunft mit der speculativen so fern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beyde **reine Vernunft** sind. Also wird der

Unter=

Unterschied der systematischen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beyder bestimmt, und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit der Erkenntniß der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu thun, und mußte also von der **Anschauung**, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beyder Voranschickung, mit **Grundsätzen** endigen. Dagegen, weil practische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu **erkennen**, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniß derselben gemäß) **wirklich zu machen**, d. i. es mit einem **Willen** zu thun hat, welcher eine Caussalität ist, so fern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Object der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Caussalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt,) als practische Vernunft, **nur ein Gesetz** derselben anzugeben hat: so muß eine Critik der Analytik derselben, so fern sie eine practische Vernunft seyn soll, (welches die eigentliche Aufgabe ist,) von der

Möglich-

Möglichkeit practischer Grundsätze a priori anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer practischen Vernunft, nähmlich denen des schlechthin = Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäß allererst zu geben, (denn diese sind vor jenen Principien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnißvermögen zu geben möglich,) und nur alsdann konnte allererst das letzte Hauptstück, nähmlich das von dem Verhältnisse der reinen practischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle, den Theil beschließen. So theilete denn die Analytik der practischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfaug aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik eingetheilt, die der practischen umgekehrt in Logik und Aesthetik der reinen practischen Vernunft, (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessene Benennungen, bloß der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Aesthetik hatte dort noch zwey Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschau-

ung hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloß als Gefühl (das ein subjectiver Grund des Begehrens seyn kann,) betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine practische Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, daß diese Eintheilung in zwey Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (so wie man wohl im Anfange durch das Beyspiel der ersteren verleitet werden konnte, zu versuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt sich auch der Grund gar wohl einsehen. Denn weil es **reine Vernunft** ist, die hier in ihrem practischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen a priori und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nähmlich vom Allgemeinen im **Obersatze** (dem moralischen Princip), durch eine im **Untersatze** vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen, zu dem **Schluß**satze, nähmlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem practisch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen;

denn

denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als practischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniß, die wir von einer reinen practischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bey einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen könnte das **Vermögen einer reinen Vernunfterkenntniß** *a priori* durch Beyspiele aus Wissenschaften, (bey denen man, da sie ihre Principien auf so mancherley Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie in der gemeinen Erkenntniß, geheime Beymischung empirischer Erkenntnißgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beymischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch practisch sey; das mußte man aus dem **gemeinsten** practi-

schen **Vernunftgebrauche** darthun können, indem man den obersten practischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im **Urtheile dieser gemeinen Vernunft** bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen seyn möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand läßt sich auch aus dem kurz vorher angeführten gar wohl erklären; weil practische reine Vernunft nothwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführet werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnü-

gens

gens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine practische Vernunft geradezu **widersteht**, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer practisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von **Empfindung**, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der practischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nähmlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beyspiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemahls aber einem anderen, als lediglich dem reinen practischen Vernunftgesetze, zu **gehorchen**, zugemuthet werden könne.

Die Unterscheidung der **Glückseligkeitslehre** von der **Sittenlehre**, in derer ersteren empirische

Princi-

Principien das ganze Fundament, von der zweyten aber auch nicht den mindesten Beysatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen practischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünctlich, ja, wenn es auch hieße, peinlich, verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit in der Vernunfterkenntniß durch bloße Begriffe, ohne Construction derselben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten: daß er, beynahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen practischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nähmlich zu dem empirisch afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde im Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch dießmahl nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt)

das

das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verläßt seine practische Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemahls verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider seyn könnte.

Aber diese **Unterscheidung** des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort **Entgegensetzung** beyder, und die reine practische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit **aufgeben**, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht **Rücksicht** nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der

Mangel

Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemahls Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen practischen Vernunftgesetze, (dem moralischen) insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesammt vom obersten sittlichen Grundsatze abgesondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beymischung zu geometrischen Grundsätzen, alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des obersten Princips der reinen practischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa bloß bie Möglichkeit, sondern gar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten practischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen

man

man Freyheit der Caussalität ihres Willens beylegt, einsehen würde; weil beyde Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man practische Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch viele giebt, welche diese Freyheit noch immer glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nichts als transscendentales Prädicat der Caussalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt) betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine practische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nähmlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt durch Realisirung des sonst transscendenten Be-

griffs der Freyheit und hiemit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig seyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des **Empirismus** in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Caussalität, als **Naturnothwendigkeit**, zum Unterschiede derselben, als **Freyheit**, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie **in der Zeit bestimmbar** ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Caussalität als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so läßt sich die Nothwendigkeit in Caussalverhältnisse mit der Freyheit auf keinerley Weise vereinigen: sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig sey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die **nicht in**

meiner

meiner Gewalt sind, nothwendig seyn, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle, niemahls frey. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daseyn als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so daß die Bestimmungsgründe meiner Caussalität, so gar meiner ganzen Existenz, gar nicht außer mir wären: so würde dieses jene Naturnothwendigkeit doch nicht im mindesten in Freyheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte stehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum handeln bestimmt zu seyn, was nicht in meiner Gewalt ist, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Caussalität also niemahls Freyheit.

Will man also einem Wesen, dessen Daseyn in der Zeit bestimmt ist, Freyheit beylegen: so kann man es, so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Caussalität der Dinge, so fern ihr Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, betrifft,

so

so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach man sich auch das Daseyn dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freyheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Daseyn eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Caussalität nach dem Gesetze der **Naturnothwendigkeit**, bloß der **Erscheinung**, die **Freyheit** aber eben demselben **Wesen, als Dinge an sich selbst**, beyzulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beyde einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese That sey nach dem Naturgesetze der Caussalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Aenderung machen,

machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpunkte, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frey heißen, in welchem Zeitpuncte und in welcher Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Nothwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Caussalität nach dem Naturgesetze einem **comparativen** Begriffe von Freyheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freye Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund **innerlich** im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freyer Bewegung ist, da man das Wort Freyheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freye Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frey nennen, weil es doch innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen

sind,

sind,) ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberey aufgelöset zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nähmlich bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Caussalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder ausser ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sey, wenn diese bestimmende Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem **vorigen Zustande** haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden ꝛc. so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich seyn, sie mögen psychologische und nicht mechanische Caussatität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer **Bestimmungsgründe** der Caussalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen

Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, **nicht mehr in seiner Gewalt sind**, die also zwar psychologische Freyheit, (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bey sich führen, mithin keine **transscendentale Freyheit** übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinnes, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori practisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. Eben um deßwillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Caussalität, den **Mechanismus** der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle **Maschinen** seyn müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Avtomaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitzen spiri-

tuale,

tuale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freyheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmahl aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist, (wozu auch seine schon begangene Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Character in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen.) Aber ebendasselbe Subject, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst,

bewußt ist, betrachtet auch sein Daseyn, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtseyn seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemahls aber als Bestimmungsgrund seiner Caussalität, als Noumens, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Characters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Caussalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiemit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein

Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsetzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemahls gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumahlen und sich darüber für schuldfrey zu erklären, so findet er doch, daß der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freyheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen, aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bey jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern practisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, (wie **Priestley**, als ein echter, consequent verfahrender **Fatalist**, sie auch

dafür

dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der That, die Freyheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten seyn wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem syncretistischen System mit einschließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen seyn. Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des **intelligibelen** Bewußtseyns seines Daseyns (der Freyheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, so fern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Character) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freyheit beurtheilt werden muß. Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe

Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabey behaupten, daß der Mensch frey sey. Wenn wir nähmlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freylich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nähmlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefället, dennoch dem ersten Anscheine nach aller

ler Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für gebohrne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweiset, ja sie, (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beygemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkühr entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsetzlich verübte Handlung) eine freye Caussalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Character in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freywillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanism, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieser Gefahr giebt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glücklichen Ausgange, nähmlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der That, wie wir bald sehen werden, allein,) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nähmlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frey seyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sey die Ursache auch der

Existenz der Substanz (ein Satz, der niemahls aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben) einräumen. Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, **was gänzlich außer ihrer Gewalt ist**, nähmlich in der Caussalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Caussalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freyheit nicht zu retten seyn. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Avtomat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Avtomate machen, in welchem aber das Bewußtseyn seiner Spontanität, wenn sie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch

gänz=

gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabey beharren, Zeit und Raum für zum Daseyn der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn that,) beyde nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniß nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Daseyn in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseyns ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst seyn kann, (weil diese als nothwendige Bedingung a priori dem Daseyn der Dinge vorausgesetzt seyn muß,) seine Caussalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt seyn muß, wobey nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede

von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die **Existenz eines Wesens an sich selbst**, von der eines **Dinges in der Erscheinung** zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der **Spinozism** übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärirende Accidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß, als seine Wirkungen, **in der Zeit** existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen seyn müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher schließt der Spinozism, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommene und an sich **in der Zeit existirende Wesen** Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Existenz **in der Zeit** eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt

ist

ist, folglich sie als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Caussalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Daseyn in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeschadet dem Naturmechanism der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensibele Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Sub-

stanz

stanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz seyn würde.

Von so großer Wichtigkeit ist die in der Crit. der r. spec. V. verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätte mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punct, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten **aufgedecket** und sogar diejenigen **aufgesucht** werden, die ihr noch so in geheim im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sey an Umfang, oder an Bestimmtheit, zu verschaffen nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst

die

die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen wenn die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder bloß durch Palliativmittel gehoben werden, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Scepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freyheit ist, der unter allen Ideen der reinen speculativen Vernunft, allein so große Erweiterung im Felde des Uebersinnlichen, wenn gleich nur in Ansehung der practischen Erkenntniß verschafft, so frage ich mich: woher dann ihm ausschließungsweise eine so große Fruchtbarkeit zu Theil geworden sey, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreiffe bald, daß, da ich nichts ohne Categorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft, von der Freyheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Categorie der Caussalität ist, und daß ich, wenn gleich dem Vernunftbegriffe der Freyheit, als über-

schwengli-

schwenglichem Begriffe, keine correspondirende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Caussalität), für dessen Synthesis jener das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Categorien in zwey Classen, die mathematische, welche bloß auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erstere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beyde falsch waren. Die Categorien der zweyten Classe (die der Caussalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie

aus

aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung, (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden solle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Caussalität als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligibelen Welt zu setzen, und die Synthesis transscendent zu machen; daher dann auch in der Dialectik der r. spec. V. sich fand, daß beyde, dem Scheine nach, einander entgegengesetzte Arten das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Caussalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Caussalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der That nicht widerspreche, und daß dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch-nothwendig ist, doch zugleich auch, als zur Caussalität des handelnden Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Caussalität zum Grunde haben, mithin als frey gedacht werden könne. Nun kam es bloß darauf an, daß dieses **Können** in ein **Seyn** verwandelt würde, d. i., daß man in einem

wirkli-

wirklichen Falle, gleichsam durch ein Factum, beweisen könne: daß gewisse Handlungen eine solche Caussalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur gebothen, d. i. objectiv practisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Caussalität durch Freyheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibelen gesucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Caussalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Caussalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als reine Vernunft, selbst practisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Caussalität und das Vermögen derselben, die Freyheit,

mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht, (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte) sondern sogar **in Ansehung des Gesetzes** ihrer Caussalität **bestimmt** und assertorisch **erkannt**, und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in practischer Rücksicht **bestimmt**, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht **transscendent** (überschwenglich) seyn würde, ist in practischer **immanent**. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweyten dynamischen Idee, nähmlich der eines **nothwendigen Wesens** nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee, nicht hinauf kommen. Denn, wollten wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen, und uns zu dem hinaufzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligibelen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als **außer uns** gegeben erkannt werden sollte); welches dagegen in Ansehung **unseres** eigenen Subjects, so fern es sich durchs moralische Gesetz **einerseits** als intelligibeles

Wesen

Wesen (vermöge der Freyheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freyheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte practische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen **nur das Practische** dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freylich nur so weit, als es gerade für die reine practische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sey es mir erlaubt bey dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nähmlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im practischen Felde, wo man auf subtile

Speculation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Critik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerley Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der practischen Vernunft, mit denen oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Critik der speculativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und bloß auf mein

Ge-

Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteylichkeit und Vorliebe für dieselbe, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweytes Buch.

Dialectik

der

reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialectik

der

reinen practischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag sie in ihrem speculativen oder practischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauung bezogen werden müssen, welche, bey uns Menschen, nie-

mahls anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemahls angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jederzeit gehalten), der aber niemahls als trieglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen **Widerstreit** der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethen. Hierdurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht

suchte

und doch bedarf, nähmlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialectik aufzulösen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüthen sey, kann man in der Critik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine practische Vernunft, zu dem practisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des **Gegenstandes** der reinen practischen Vernunft, unter dem Nahmen des **höchsten Guts**.

Diese Idee practisch-, (d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens,) hinreichend zu bestimmen, ist die **Weisheitslehre**, und diese wiederum als **Wissenschaft**, ist **Philosophie**, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden,

bey

bey denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sey. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bey seiner alten Bedeutung ließen, als eine **Lehre vom höchsten Gut**, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur **Wissenschaft** zu bringen. Denn eines Theils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur **Weisheit** bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend seyn, die Liebe zur **Wissenschaft**, mithin aller speculativen Erkenntniß der Vernunft, so fern sie ihr, sowohl zu jenem Begriffe, als auch dem practischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Nahmen der Philosophie, mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessentwillen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderen Theils würde es auch nicht übel seyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaßen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maßstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein **Weisheitslehrer** zu seyn, möchte wohl etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um andere, mit sicherer Erwar-

tung

tung eines so hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen **Meister in Kenntniß der Weisheit** bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaßen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjectiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemaßten Nahmen eines Philosophen, zu seyn, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst, und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person, als Beyspiele, aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennahmen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialectik der reinen practischen Vernunft, im Puncte der Bestimmung des Begriffs **vom höchsten Gute**, (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, eben sowohl, als die der theoretischen, die wohlthätigste Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angestellte und nicht verhehlte Widersprüche der reinen Vernunft mit ihr selbst, zur vollständigen Critik ihres eigenen Vermö-

mögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist, (nähmlich, allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert,) so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte, des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze **Gegenstand** einer reinen practischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den **Bestimmungsgrund** desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Nahmen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste practische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moralische Princip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß **Object**, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere practische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der **Bestimmungsgrund** des reinen Willens sey; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden; weil man sonst sich selbst mißversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.

Zweytes Hauptstück.

Von der

Dialectik der reinen Vernunft

in Bestimmung des Begriffs

vom höchsten Gut.

Der Begriff des **Höchsten** enthält schon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das **Oberste** (supremum) oder auch das **Vollendete** (consummatum) bedeuten. Das **erstere** ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das **zweyte**, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Daß **Tugend** (als die Würdigkeit glücklich zu seyn) die **oberste Bedingung** alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das **oberste** Gut sey, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht

das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteyischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteyischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebey aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn) ausgetheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwey in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft seyn, und zwar entweder so, daß diese **Einheit** als **analytisch** (logische Verknüpfung) oder als **synthetisch** (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Caussalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung tugendhaft zu seyn und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwey verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtseyn der ersteren unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwey, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerley Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwey verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beyden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epicu-

räer

räer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt seyn, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewußt seyn, ist Glückseligkeit. Dem erstern war **Klugheit** so viel als Sittlichkeit; dem zweyten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählete, war **Sittlichkeit** allein wahre Weisheit.

Man muß bedauren, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialectischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht, und so, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs bloß unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, daß man Scheu trägt, sich in den realen

Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beyde Schulen Einerleyheit der practischen Principien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewußtseyn der sinnlichen Bedürfniß, die andere in der Unabhängigkeit der practischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem **Epicuräer**, schon in der Maxime seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem **Stoiker** schon im Bewußtseyn seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerley, und zwey Ganze können überdem specifisch von einander unterschieden seyn, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nähmlich die Theile in beyden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sey das **ganze höchste Gut**, und Glückseligkeit nur das Bewußtseyn des Besitzes derselben,

als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epicuräer behauptete, Glückseligkeit sey das **ganze** höchste **Gut**, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nähmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also bleibt die Frage: **wie ist das höchste Gut practisch möglich**, noch immer, unerachtet aller bisherigen **Coalitionsversuche**, eine unaufgelösete Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nähmlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwey specifisch ganz **verschiedene Elemente** des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also **nicht analytisch** erkannt werden könne, (daß etwa der, welcher seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, welcher der Tugend folgt, sich im Bewußtseyn eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde,)

werde,) sondern eine Synthesis der Begriffe sey. Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin practisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Principien beruht, so wird die Deduction dieses Begriffs **transscendental** seyn müssen. Es ist a priori (moralisch) nothwendig, das höchste **Gut durch Freyheit des Willens hervorzubringen**; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen.

I.

Die Antinomie

der practischen Vernunft.

In dem höchsten für uns practischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine practische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder **analytisch**, oder **synthetisch**. Da diese gegebene aber nicht analytisch seyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein practisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das erste ist **schlechterdings** unmöglich; weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestim-

stimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das zweyte ist aber auch unmöglich, weil alle practische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweyten beweisen. Ist also das höchste Gut nach practischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebiethet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

II.

Critische Aufhebung

der Antinomie der practischen Vernunft.

In der Antinomie der reinen speculativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freyheit, in der Caussalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sey kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet: da ein und dasselbe handelnde Wesen, **als Erscheinung** (selbst vor seinem eigenen innern Sinne) eine Caussalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als **Noumenon** betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Daseyn), einen Bestimmungsgrund jener Caussalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frey ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen practischen Vernunft ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwey Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist **schlechterdings** falsch; der zweyte aber, daß Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist **nicht schlechterdings**, sondern nur so fern sie als die Form der Caussalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Daseyn in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur **bedingter Weise** falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Caussalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist, niemahls anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer practischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben; denn es ist practisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverstande, weil man das Verhältniß zwischen Erscheinungen für ein Verhältniß der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nähmlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu suchen, so muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen, alter sowohl, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu seyn haben überreden können. Denn Epicur sowohl, als die Stoiker, erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtseyn der Tugend im

Leben

Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen practischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder, wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobey er von den Stiokern vornehmlich nur darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letzteren, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn eines Theils fiel der tugendhafte Epicur, so wie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte **Gesinnung** in denen Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte (und in der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewußt ist; weil, bey jener Gesinnung, die Verweise, die er bey Uebertretungen sich selbst zu machen durch

seine eigene Denkungsart genöthigt seyn würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Werth seines Daseyns zu schätzen, zuerst möglich; da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freylich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewußt zu seyn, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben seyn mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewußtseyn einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andererseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens (vitium subreptionis) und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewußtseyn dessen, was man **thut**, zum Unterschiede dessen, was man **empfindet**, die auch der versuchteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtseyn der

Bestim=

Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden. Nun ist das Bewußtseyn einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine practische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs znr Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir bloß leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemahl in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Wi-

derspruch) zu halten. Es ist auch von großer Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl beßtmöglichst zu cultiviren. Aber man muß sich auch in Acht nehmen, durch unechte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche echte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie, herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, **vorhergehendes** Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch seyn würde) möglich ist, als Bewußtseyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, thut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nähmlich daß Handlungen nicht bloß pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung seyn muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtseyn der Tugend nothwendig begleiten muß, anzeigete? Ja! dieses Wort ist **Selbstzufriedenheit**, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freyheit und das Bewußtseyn derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist **Unabhängigkeit von Neigungen**, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als **afficirenden**) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so fern, als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellectuel heißen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemahls dem, was man sich darüber denkt, adäquat seyn. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen wiederfahren läßt, und lassen immer ein noch

größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der **moralischen** Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt seyn, wenn die Handlung nicht bloß **Legalität**, sondern auch **Moralität** enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig seyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine practische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dieß Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn.

Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtseyn dieses Vermögens einer reinen practischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtseyn der Obermacht über seine Neigungen, hiemit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freyheit selbst wird auf solche Weise (nähmlich indirect) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beytritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nähmlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frey halten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenügsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beylegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der practischen reinen Vernunft folgt, daß sich in practischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückse-

Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freylich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse: dagegen, daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweyte Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sey. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen practischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Geboth derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beyzutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die practische Folge dieser Idee, nähmlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweytens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach practischen

Principien nothwendig) darbiethet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III.

Von dem
Primat der reinen practischen Vernunft
in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Unter dem Primate zwischen zweyen oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu seyn. In engerer, practischen Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesse des einen, so fern ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beylegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs

besteht

besteht in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien a priori, das des practischen Gebrauchs in der Bestimmung des **Willens** in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nähmlich daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn practische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten) so ist die Frage, welches Interesse das oberste sey, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerstreitet dem andern nicht nothwendig); ob speculative Vernunft, die nichts von allem dem weiß, was practische ihr anzuneh-

zunehmen darbiethet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtiget sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Canonik des Epicurs, alles als leere Vernünfteley auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beyspiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des practischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, bloß weil es wirklich so fern dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thut, daß es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt, und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, so fern practische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit bloß verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so ließe sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. Mahomets Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer

aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereyen preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder practischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie **unabtrennlich zum practischen Interesse** der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angeboth, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nähmlich practischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einer

Erkennt-

Erkenntniß führt die letztere das **Primat**, vorausgesetzt nähmlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin **nothwendig** sey. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander bloß beygeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebieth aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniß erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu seyn, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen practischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im practischen Gebrauche allein vollständig ist.

IV.

Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige **Angemessenheit** der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebothe dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist **Heiligkeit**, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als practisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins **Unendliche** gehenden **Progressus** zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft,

nothwen-

nothwendig, eine solche practische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins **Unendliche** fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, practisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein **Postulat** der reinen practischen Vernunft (worunter ich einen **theoretischen**, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden **practischen** Gesetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem größten Nutzen, nicht bloß in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner **Heiligkeit** gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nach-

sichtlich,

sichtlich, (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nähmlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, der Selbsterkenntniß ganz widersprechende **theosophische** Träume verliert, durch welches beydes das unaufhörliche **Streben** zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgeboths, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der **Unendliche**, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Geboth unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-

besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen *), und so, zwar niemahls hier, oder in

*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten, scheint gleichwohl auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deßwillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben, im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus echten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bey diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemahls hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige

in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu seyn.

selige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemahls völlig erreicht wird.

V.

V.

Das Daseyn Gottes,

als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

Das moralische Gesetz führete in der vorhergehenden Zergliederung zur practischen Aufgabe, welche, ohne allen Beytritt sinnlicher Triebfedern, bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nähmlich der nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöset werden kann, zum Postulat der **Unsterblichkeit**. Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweyten Elements des höchsten Guts, nähmlich der jener Sittlichkeit angemessenen **Glückseligkeit**, eben so uneigennützig, wie vorher, aus bloßer unpartheyischer Vernunft, nähmlich auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz **Gottes**, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig

verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem, im Ganzen seiner Existenz, **alles nach Wunsch und Willen geht**, und beruhet also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebiethet das moralische Gesetz, als Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung

zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich seyn muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nähmlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, **postulirt.** Diese oberste Ursache soll aber den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum **obersten Bestimmungsgrunde des Willens** setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Caussalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Caussalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein **Wille** desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Ver-

stand

stand und **Willen** die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. **Gott**. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des **höchsten abgeleiteten Guts** (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines **höchsten ursprünglichen Guts**, nähmlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu bemerken, daß diese moralische Nothwendigkeit **subjectiv**, d. i. Bedürfniß, und nicht **objectiv**, d. i. Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseyns Gottes, **als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt**, nothwendig sey (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst).

Zur

Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunst nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Daseyn anzunehmen also mit dem Bewußtseyn unserer Pflicht verbunden ist; obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, **Hypothese**, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts) mithin eines Bedürfnisses in practischer Absicht, **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als practischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser **Deduction** wird es nunmehr begreiflich, warum die **griechischen** Schulen zur Auflösung ihres Problems von der practischen Möglichkeit des höchsten Guts niemahls gelangen konnten; weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freyheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daseyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten sie

sie daran recht, daß sie das Princip der Sitten unabhängig von diesem Postulat, für sich selbst, aus dem Verhältniß der Vernunft allein zum Willen, festsetzten, und es mithin zur **obersten** practischen Bedingung des höchsten Guts machten; es war aber darum nicht die **ganze** Bedingung der Möglichkeit desselben. Die **Epicuräer** hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nähmlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben: aber darin **verfuhren** sie doch **consequent** genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nähmlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes **proportionirlich**, abwürdigten, und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmahl gerechnet. Die **Stoiker** hatten dagegen ihr oberstes practisches Princip, nähmlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem

Leben

Leben völlig erreichbar vorstelleten, nicht allein das moralische Vermögen des **Menschen**, unter dem Nahmen eines **Weisen**, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntniß widerspricht, angenommen, sondern auch, vornehmlich das zweyte zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nähmlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren **Weisen**, gleich einer Gottheit, im Bewußtseyn der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Uebeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Bösen darstelleten) und so wirklich das zweyte Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegließen, indem sie es bloß im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewußtseyn der sittlichen Denkungart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums*), wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in

*) Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinig-

in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten For-

derung

keit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beyder ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmeten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war also bey ihnen ein gewisser Heroism des über thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben, und keiner Versuchung zu Uebertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts überschwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmahl den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiß ist, ob ihm überall ein Gegenstand correspondire, wie

die

derung der practischen Vernunft ein Genüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und for-

die Ideen der speculativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der practischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maßstabe der Vergleichung. Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der Cyniker, der Epicuräer, der Stoiker und der Christen, sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beyde also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch seyn muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu seyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen

fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus **Achtung** fürs Gesetz, folglich Bewußtseyn eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigstens Unlauterkeit d. i. Beymischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritte ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der **Werth** einer dem moralischen Gesetze **völlig** angemessenen Gesinnung ist unendlich; weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urtheile eines weisen und alles vermögenden Austheilers derselben, keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich **verheißt** doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt

nun

nun wissen, auf welche Art, oder nicht. Aristoteles und Plato unterschieden sich nur in Ansehung des **Ursprungs** unserer sittlichen Begriffe.

kun diesen Mangel (des zweyten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines **Reichs Gottes**, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beyden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die **Heiligkeit** der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die **Seligkeit**, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande seyn muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, diese aber in dieser Welt, unter dem Nahmen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann, so viel auf unser Vermögen ankommt und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Princip der **Moral** selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie) sondern Avtonomie der reinen practischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche **Triebfeder** zu Befolgung der ersteren

nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen practischen Vernunft, zur **Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebothe, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens,** sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freyen Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebothe des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebiethet,

das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, **meine eigene Glückseligkeit** mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns **glücklich machen**, sondern wie wir der Glückseligkeit **würdig** werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn.

Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Be-

sitze sey, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zustande gehört) nähmlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die **Moral** an sich niemahls als **Glückseligkeitslehre** behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (conditio sine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derselben zu thun. Wenn sie aber (die bloß Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maßregeln an die Hand giebt,) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die **Hoffnung** dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem **letzten Zwecke Gottes** in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die **Glückseligkeit** der ver-

vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nähmlich die der Glückseligkeit würdig zu seyn, d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines weisen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntniß des höchsten Guts, und practisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbstständigen Weisheit nicht einen Zweck beylegen, der bloß auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Uebereinstimmung mit der Heiligkeit *)

sei-

*) Hierbey, und um das Eigenthümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beylegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte rc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit rc. es doch drey giebt, die aus-

schlies-

seines Willens als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenige, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Geboth, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das **letztere** (auf menschliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, so ist er durch das **erstere** ein Gegenstand der An-

bethung

schliessungsweise, und doch ohne Beysatz von Größe, Gott beygelegt werden, und die insgesammt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil die Begriffe schon die Uneingeschränktheit bey sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er dann also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drey Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen.

bethung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemahls Achtung erwerben, so daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) **Zweck an sich** selbst sey, d. i. niemahls bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hiebey selbst Zweck zu seyn, könne gebraucht werden, daß also die **Menschheit** in unserer Person uns selbst **heilig** seyn müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das **Subject des moralischen Gesetzes**, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Avtonomie seines Willens, als eines freyen Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß **einstimmen** können, welchem er sich **unterwerfen** soll.

VI.

Ueber die Postulate

der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft mittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern **Voraussetzungen** in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar die speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im **Allgemeinen** (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der **Unsterblichkeit**, der **Freyheit**, positiv betrachtet, (als der Caussalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des **Daseyns Gottes**. Das erste fließt aus der practisch nothwendigen Bedingung

zung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweyte aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freyheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu seyn, durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseyns Gottes.

Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben, führt also durch Postulate der practischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte. Also 1) zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte, (nähmlich der Unsterblichkeit) weil es ihr am Merkmahle der Beharrlichkeit fehlete, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbstbewußtseyn nothwendig beygelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die practische Vernunft, durch das Postulat, einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gu-

te,

te, als dem ganzen Zwecke der practischen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2) Führt sie zu dem, wovon die speculative Vernunft nichts als Antinomie enthielt, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren, aber seiner objectiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nähmlich die cosmologische Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtseyn unseres Daseyns in derselben, vermittelst des Postulats der Freyheit, (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibelen Welt, worauf die speculative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte). 3) Verschafft sie dem, was speculative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transcendentales Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung, (in practischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens,) als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unsere Erkenntniß auf solche Art durch reine practische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die speculative trans-

scen-

scendent war, in der practischen immanent? Allerdings, aber **nur in practischer Absicht.** Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im **practischen** Begriffe des **höchsten Guts** vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig **a priori**, durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, und auch bloß in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objects, das es gebiethet. Wie aber auch nur die Freyheit möglich sey, und wie man sich diese Art von Caussalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sey, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postulirt. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemahls ergründen, aber auch, daß sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterey der Ueberzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemahls entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in practischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntniß, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey?

Wir wollen diese Frage, um nicht zu abstract zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um eine reine Erkenntniß practisch zu erweitern, muß eine Absicht a priori gegeben seyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (categorischen) Imperativ, als practisch-nothwendig vorgestellt wird, und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drey theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objective Realität finden läßt,) vorauszusetzen: nähmlich Freyheit, Unsterblichkeit, und Gott. Also wird durchs practische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen

lichen Guts gebiethet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch dann die theoretische Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil practische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar practisch-schlechthin nothwendigen, Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in **theoretischer Absicht** nunmehr einen positiven Gebrauch davon zn machen. Denn da nichts weiter durch practische Vernunft hierbey geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (mögliche) Objecte haben, dabey aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,) so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im mindesten in speculativer Absicht wohl aber in Ansehung des practischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieser unserer

Er-

Erkenntniß. Die obige drey Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendente) **Gedanken**, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodictisches practisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich **zum Objecte zu machen** gebiethet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie **Objecte haben**, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniß **dieser Objecte**; denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniß derselben besteht. Aber dennoch ward die theoretische Erkenntniß, **zwar nicht dieser Objecte**, aber der Vernunft überhaupt, dadurch so fern erweitert, daß durch die practischen Postulate jenen Ideen doch **Objecte gegeben** wurden, indem ein bloß problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntniß **von gegebenen übersinnlichen Gegenständen**, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniß derselben in Ansehung des übersinnlichen überhaupt, so fern als sie genöthigt wurde, daß es

solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin diese Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practischem Grunde, und auch nur zum practischen Gebrauche, gegeben worden,) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen practischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie **immanent** und **constitutiv**, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das **nothwendige Object** der reinen practischen Vernunft (das höchste Gut) **wirklich zu machen**, da sie, ohne dieß, **transscendent** und bloß **regulative** Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Ist aber die Vernunft einmahl im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den **Anthropomorphism** als die Quelle der **Superstition**, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den **Fanaticism**, der sie durch übersinnliche Anschauung oder

dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten; welches alles Hindernisse des practischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniß in practischer Absicht allerdings gehört, oder daß es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, daß die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (**Categorien**) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, so fern ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also bloß, um durch sie ein Object möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber **Ideen** der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Categorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um die theoretische Erkenntniß der Objecte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objecte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine practische Vernunft, und hierbey hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Cate-

gorien

gorien bloß zu denken, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Categorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, **auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag.** Nun ist den Categorien, so fern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, daß ein solches **wirklich** sey, mithin die Categorie, als eine bloße Gedankenform, hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die practische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbiethet, **die Realität der Begriffe**, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung der Erkenntniß nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

* * *

Wenn, nächstdem, diese Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und

der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als **Versinnlichung** jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliche Erkenntniß **übersinnlicher** Gegenstände ansehen; dann diese Prädicate sind keine andere als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner practischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. so fern wir diese unsere Vermögen **in ihrer Ausübung** empirisch beobachten, (z. B. daß der Verstand des Menschen discursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, daß diese in der Zeit auf einander folgen, daß sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist, u. s. w. welches im höchsten Wesen so nicht seyn kann,) wird alsdann abstrahirt, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar eine Erkenntniß Gottes, aber nur in practischer Beziehung, wodurch, wenn wir den Versuch machen, es zu einem

nem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt, (ich will nicht einmahl der transscendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Größe der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Daseyn als Größe vorzustellen, stattfindet,) lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zur **Erkenntniß** des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß sie niemahls zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können, und also, auf dieser Seite, eine speculative Erkenntniß zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses letztere ist so augenscheinlich, und kann so klar durch die That bewiesen werden, daß man getrost alle vermeinte **natürliche Gottesgelehrte** (ein wunderlicher Nahme) *) auffordern kann, auch nur

*) Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter

nur eine diesen ihren Gegenstand (über die bloß ontologischen Prädicate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniß gehofft werden dürfte. In Ansehung des Practischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das practische Gesetz (das gerade dieses Verhältniß des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objective Realität verschafft. Ist dieses nun einmahl geschehen, so wird dem Begriffe des

Objects

lehrter heißen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehrt werden muß, und was man also nicht von selbst, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt,) widerstreiten würde: so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntniß Gottes, als positiver Wissenschaft, eine zu schlechte Figur machen, um sich deßhalb einen Gelehrten nennen zu lassen.

Objects eines moralisch-bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem speculativen Behuf), gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: **Ob der Begriff von Gott ein zur Physik** (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Principien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält) **oder ein zur Moral gehöriger Begriff** sey. Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu **erklären**, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständniß, man sey mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genöthigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniß **dieser** Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz **durch sichere Schlüsse** zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt

als

als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend seyn müßten, um zu sagen, daß sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen,) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, welcher von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existire, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriff gedacht war: nähmlich daß diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand außer dem Verstande correspondirend gesetzt sey, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluß herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu dieser Erkenntniß zu gelangen, da sie nähmlich, als reine Vernunft, von dem obersten Princip ihres reinen practischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem bloß auf die Existenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist,) ihr Object bestimmt. Und da zeigt sich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nähmlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Nothwendigkeit, ein solches

ches Urwesen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt, anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nähmlich genau **bestimmter Begriff dieses Urwesens.** Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen **weisen, gütigen, mächtigen** 2c. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine **Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht** u. s. w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sey; daß nähmlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntniß darbiethen, Weisheit, Gütigkeit 2c. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so seyn werde, und es also vernünftig sey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen; aber das sind keine **Schlüsse**, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein **nicht genau bestimmter Begriff**

griff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transscendentalen Theile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Object der practischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster **Vollkommenheit**, zulasse. Er muß **allwissend** seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; **allmächtig**, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so **allgegenwärtig**, **ewig**, u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen practischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als **höchsten Wesens**, welches der physische (und höher fortgesetzt metaphysische) mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben

selben in ihrem practischen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus keine deutliche Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, daß es den ältern Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigstens mit Beyhülfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher seyn, als der sich von selbst jedermann darbiethende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu seyn, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Natursachen herum suchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk so weit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemahls mehr als geschwatzt haben, philosophisch zu

behandeln: da fanden sie allererst ein neues Bedürfniß, nähmlich ein practisches, welches nicht ermangelte ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobey die speculative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken, und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben, (welches schon gegründet war) sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

* * *

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Critik d. r. spec. Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie ersprießlich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Categorien war. Denn dadurch allein kann verhüthet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit **Plato**, für angeboren zu halten, und darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Uebersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüthen, daß

man nicht, mit **Epicur**, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in practischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränkt. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction **erstlich** bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs seyn, sondern a priori im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; zweytens auch, daß, da sie **auf Gegenstände überhaupt**, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen werden, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände **theoretische Erkenntniß** zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum **bestimmten Denken** des **Uebersinnlichen** dienen, jedoch nur, so fern dieses bloß durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen **practischen** Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und practische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige **Verhältniß der Gleichheit**, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beyspiel beweiset besser, als sonst eines, daß der Weg zur **Weisheit**, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bey uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber,

daß

daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf **Hypothesen**, das der reinen practischen Vernunft aber zu **Postulaten**; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Caussalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren **Wirklichkeit** zu versichern,

chern, zur Speculation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, voraus zu setzen; da dann, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornehmlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung *). Dagegen ist ein Bedürfniß der reinen practischen Vernunft, auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen

*) Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfniß der Vernunft vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nähmlich der, eines schlechterdings nothwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt seyn, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nähmlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme giebt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung.

meinen Kräften zu befördern; wobey ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nähmlich Gott, Freyheit und Unsterblichkeit voraussetzen muß, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf einem, freylich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängigen, für sich selbst apodictisch gewissen, nähmlich dem moralischen, Gesetze, und ist, so fern, keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das vollkommenste zu unbedingt-gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjective Effect dieses Gesetzes, nähmlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch nothwendige Gesinnung, das practisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere möglich sey, widrigenfalls practisch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physische oder metaphysische, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegende Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen speculativen Absicht, sondern eines

practisch

practisch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht **wählt**, sondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebothe **gehorcht**, welches seinen Grund, **objectiv**, in der Beschaffenheit der Dinge hat, so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf **Neigung**, die zum Behuf dessen, was wir aus bloß **subjectiven** Gründen **wünschen**, so fort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich, anzunehmen keinesweges berechtigt ist. Also ist dieses ein **Bedürfniß in schlechterdings nothwendiger Absicht**, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in practischer Absicht; und, zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann, als Geboth, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: **ich will**, daß ein Gott, daß mein Daseyn in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sey, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen **darf**, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder

ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande seyn möchte *).

* * *

Um bey dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen practischen Vernunft-

*) Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauren ist, darin er die Befugniß, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schließen, bestreitet, und seinen Gegenstand durch das Beyspiel eines Verliebten erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, daß ein solches Object wirklich wo existire. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet ist, die nicht einmahl nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein bloß subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nähmlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also

Vernunftglaubens ist, Mißdeutungen zu verhüthen, sey mir erlaubt noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Geboth angekündigt werde, nähmlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der gebothen wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht gebothen werden dürfe, und keine practische Gesinnungen fordere, sie einzuräumen, sondern daß speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse: denn daß eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu seyn, mit einem dieser pro-

zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letztern von dem vollständigen practischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich seyn; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

portionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung, an sich unmöglich sey, kann doch niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nähmlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz bloß ein Geboth, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweyte Stück jenes Objects, nähmlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, betrifft, so ist zwar die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Geboths bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider: nur die Art; wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freyheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodictischer Gewißheit entscheidet, und, in Ansehung dieser, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag giebt.

Oben hatte ich gesagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sey, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser

Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urtheils auf die subjectiven Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der That ist die genannte Unmöglichkeit bloß subjectiv, d. i. unsere Vernunft findet es **ihr unmöglich**, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang, zwischen zwey nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bey allem, was sonst in der Natur zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Geboth, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der practischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit

keit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine **subjective** Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem **objectiven** Gesetze der Vernunft steht,) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, **objectiv** (aber nur der practischen Vernunft zu Folge,) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freyes Interesse der reinen practischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, was unser Urtheil hierin bestimmt, zwar **subjectiv**, als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was **objectiv** (practisch) nothwendig ist, der Grund einer **Maxime** des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. i. ein **reiner practischer Vernunftglaube**. Dieser ist also nicht gebothen, sondern, als freywillige, zur moralischen (gebothenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem

theo=

theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urtheils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bey wohlgesinneten bisweilen in Schwanken, niemahls aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der der practischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich, angenommen werden. Nun beweiset aber die Critik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und

nicht

nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, ingleichen die großen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemahls für sich selbst, sogar mit Beyhülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur **stiefmütterlich** mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitze einige wohl gar **wähnen** sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hievon seyn? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemahl das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Nahmen der **Glückseligkeit**, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesammt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber, statt des Streits,

den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer **furchtbarer Majestät**, uns unabläßig **vor Augen** liegen, (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde freylich vermieden, das Gebothene gethan werden; weil aber die **Gesinnung**, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Geboth mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bey Hand, und **äußerlich** ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie

im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkele und zweydeutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden ließ.

Der

Critik der practischen Vernunft

Zweyter Theil.

Methodenlehre

der

reinen practischen Vernunft.

Unter der **Methodenlehre** der reinen **practischen** Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen practischen Grundsätzen in Absicht auf eine **wissenschaftliche** Erkenntniß derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im **theoretischen** eigentlich allein Methode nennt, (denn populäre Erkenntniß bedarf einer **Manier**, Wissenschaft aber einer **Methode**, d. i. eines Verfahrens **nach Principien** der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein System werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen practischen Vernunft **Eingang** in das menschliche Gemüth, **Einfluß** auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-practische Vernunft auch **subjectiv** practisch machen könne.

Nun ist zwar klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv-nothwendige Befol-

gung

gung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen; weil sonst zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beym ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung für dasselbe, jeder anderer Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemahls wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemahls Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerey, das Gesetz würde gehaßt, oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen seyn, der Geist derselben aber in unse-

ren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserem Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Polizey, die sich bloß nach dem richtete, was man thut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede seyn, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein, so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband, nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Character (practische consequente Denkungsart nach unveränderlichen

Maxi-

Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureissen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig an's menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen; wobey doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objectiv-practischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjectiv-practisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantasterey wäre. Denn, da diese Methode noch niemahls in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts

von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur echter moralischer Gesinnungen, mit wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht bloß aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmer bestehen, Acht hat, so bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nähmlich das Räsonniren, darin Platz findet; weil das erstere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Interesse bey sich führen soll, bald erschöpft, das zweyte aber leicht schal wird. Unter allem Räsonniren ist aber keines, was mehr den Beytritt der Personen, die sonst bey allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen **Werth** dieser oder jener Handlung, dadurch der Character irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenige, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdrießlich ist, treten bald bey, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüb-

lerisch, so subtil, alles, was die Reinigkeit der Absicht, und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bey keinem Objecte der Speculation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Character der über andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornehmlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, was von dieser oder jener That derselben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beymessen, Tugend aus allen Beyspielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Nahmen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des echten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beyspielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demuth nicht etwa bloß gelehrt, sondern bey scharfer Selbstprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit

der

der Absicht in gegebenen Beyspielen es mehrentheils ansehen, daß sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beyspielen ihre Wahrhaftigkeit bestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeläugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloßes Hirngespinst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trieglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen practischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen bloß moralischen Catechism zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bey der Hand zu haben, an denen sie, vornehmlich durch die Vergleichuug ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzten, um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist, bald sehr

scharfsichtig, und dabey, weil sie den Fortschritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig interessirt finden werden, was aber das vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Uebung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beyfall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch bloße Gewohnheit solche Handlungen als Beyfalls- oder Tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beyspielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsame Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles bloß auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtseyn, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich-Große viel zu Gute thun, sich da-

für von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frey sprechen *).

Wenn man aber fragt: was dann eigentlich die **reine** Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können: denn in der gemeinen Menschenvernunft ist

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muß hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die seyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmahl der reinen Tugend an einem Beyspiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beyzutreten. Man biethet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beyfall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freyheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maß des Leidens voll sey, auch den

Schmerz

Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie ihn um **Nachgiebigkeit anflehend**, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl als eigener Noth, in einem Augenblick, darin er wünscht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann seyn zu können, (obzwar freylich nicht in seinem Zustande,) erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Aehnlichkeit mit diesem Character beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellet werden kann, daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muß die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben,

je reiner sie dargestellt wird. Woraus dann folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie diesen nur so fern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muß ein Hinderniß gewesen seyn. Folglich ist alle Beymischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hinderniß, dem moralischen Gesetze Einfluß aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, daß selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann eben diese Achtung fürs Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Großmuth und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuschauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluß aufs Gemüth haben müsse.

In unseren Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark, machenden Anmaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemeßnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nöthiger, als jemahls. Kindern Handlungen als edle, großmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselbe einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurtheilung derselben so weit zurück sind, so heißt das so viel, als sie bey Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bey dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner echten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwegebringen wollen.

Alle Gefühle, vornehmlich die, welche ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun, sonst thun sie nichts; indem das Herz natürlicher Weise zu seiner

na-

natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmahl eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Characters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht statt finden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv practisch werden sollen, müssen nicht bey den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverläugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus

Vor-

Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Laßt uns nun im Beyspiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn diese bloß als Pflicht in Verhältniß auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabey selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von **Pflicht gegen sich selbst**, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlaßliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt,

(der-

(dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beyspiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer so großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sey. Juvenal stellt ein solches Beyspiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden läßt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer ; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere caussas.

Satyr. VIII.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können,

dann

dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es **könne**, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Geboth anerkennt, und sagt, daß man es thun solle, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewußtseyn des Gesetzes auch als Triebfeder eines **die Sinnlichkeit beherrschenden** Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die Anfangs kleinern Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moralische Interesse daran hervorbringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. **Zuerst** ist es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigene, sowohl als die Beobachtung fremder freyer Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objectiv **dem moralischen Gesetze**, und welchem, gemäß sey; wobey man dann die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches bloß einen

Grund

Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterscheidet, welches in der That **verbindend** ist (leges obligandi a legibus obligantibus), wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das **Bedürfniß** der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das Letztere wesentliche, das Erstere aber nur außerwesentliche Pflichten vorschreibt,) und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) **um des moralischen Gesetzes willen** geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als That, sondern auch sittlichen Werth, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun ist kein Zweifel, daß diese Uebung, und das Bewußtseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer bloß über das Practische urtheilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu bestim-

stimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen Anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Insect, welches er durchs Microscop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urtheilskraft, welche uns unsere eigene Erkenntnißkräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird (laudatur et alget); wie alles, dessen Betrachtung subjectiv ein Bewußtseyn der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobey wir unser ganzes Erkenntnißvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch andern mittheilen läßt, wobey gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung

an-

angesehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweyte Uebung ihr Geschäft an, nähmlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beyspielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, so fern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigung als Bestimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtseyn seiner **Freyheit** aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreyung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ingeheim drückt, befreyt und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, davon Beyspiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmahl recht bekanntes Vermögen, die **innere Freyheit**, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine

Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite sey, und obgleich das freye Geständniß desselben, und die Anerbiethung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so großen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewußtseyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit sich selbst genug zu seyn, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die **Achtung für uns selbst** im Bewußtseyn unserer Freyheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden: weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Uebung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte, und so ein weitläuftiges Geschäfte ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bey diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: **Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.** Beyde darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang

und

und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines **thierischen Geschöpfs**, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer **Intelligenz**, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reitzen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu thun, um diese,

auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen? Beyspiele mögen hiebey zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerey, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Theil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füße, sich von selbst, vermittelst der öftern Ausübung, findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines

Steins,

Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabey sich äußernde Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bey fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemahls aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beyspiel anräthig seyn, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beyspiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bey Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der **Mathematik** aber ein der **Chemie** ähnliches Verfahren, der **Scheidung** des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederhohlten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beydes **rein**, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so theils der Verirrung einer noch **rohen** ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger ist) den **Genieschwüngen** vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachfor-

schung

schung und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert worden. Mit einem Worte: Wissenschaft (critisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur **Weisheitslehre** führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man **thun**, sondern was **Lehrern** zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den **Lehren** zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.

Inhalt.

Seite
Vorrede — — — — — 3
Einleitung. Von der Idee einer Critik der practischen Vernunft — — — 35
1. Theil. Elementarlehre der reinen practischen Vernunft — — — 39
1. Buch. Die Analytik der reinen practischen Vernunft — — — 41
1. Hauptstück. Von den Grundsätzen der r. p. V. — — 41
§. 1. Erklärung der Begriffe, Grundsatz, Maxime, Gesetz 41
Anmerkung — — 42
§. 2. Lehrsatz 1. Materiele Principien der Willensbestimmung sind empirisch und können keine practische Gesetze abgeben — 46
§. 3. Lehrsatz 2. Sie gehören alle unter das Princip der Selbstliebe — — — 47

Folge=

Inhalt.

Seite

Folgerung für das obere Begehrungsvermögen — — 49

Anmerkung 1. über den Unterschied zwischen untern und obern Begehrungsvermögen 49

Anmerkung 2. über die Aufgabe: glücklich zu seyn — 55

§. 4. Lehrsatz 3. Unter welcher Bedingung Maximen und Gesetze sind — — — 59

Anmerkung. Beyspiel dazu — 60

§. 5. Aufgabe 1. Die Beschaffenheit des durch die gesetzgebende Form bestimmbaren Willens zu finden — — — 63

§. 6. Aufgabe 2. Das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist 64

Anmerkung. Daß practische Vernunft auf Freyheit führe 65

§. 7. Grundgesetz d. r. p. V. 68

Anmerkung über das einzige Factum der reinen Vernunft 68

Folgerung. Das Sittengesetz 70

Anmerkung über Pflicht, Heiligkeit und Tugend — 71

§. 8.

Inhalt.

Seite

§. 8. Lehrsatz 4. Autonomie ist das Princip der Sittlichkeit, Heteronomie ist ihr entgegen — 73

Anmerkung 1. über das Princip der eigenen Glückseligkeit 75

Anmerkung 2. Forsetzung — 78

I. Von der Deduction der Grundsätze der reinen Vernunft — — — 92

II. Von dem Befugniße der r. V. im practischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist — 110

2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes d. r. p. V. — 125

Tafel der Categorien der Freyheit 144

Von der Typik der r. p. Urtheilskraft 146

3. Hauptstück. Von den Triebfedern d. r. p. V. — — 155

Critische Beleuchtung der Analytik der r. p. V. — — 191

2. Buch. Die Dialectik d. r. p. V. — 228

1. Hauptstück. Von einer Dialectik der r. p. V. überhaupt — — 228

2. Haupt-

Inhalt.

Seite

2. Hauptstück. Von der Dialectik der r. V. in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut — — 235

I. Die Antinomie der p. V. — 242

II. Critische Aufhebung der Antinomie der p. V. — — — 244

III. Von dem Primat der r. p. V. in ihrer Verbindung mit der specul. 255

IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der r. p. V. — 260

V. Das Daseyn Gottes als ein Postulat der r. p. V. — — 265

VI. Ueber die Postulate der r. p. V. überhaupt — — — 282

VII. Wie eine Erweiterung der r. V. in practischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntniß, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey — — — — 286

VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse d. r. V. — — 302

IX. Von der der practischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnißvermögen — — — 311

2. Theil. Methodenlehre der r. p. V. — 315

Beschluß — — — — 338

Register

aus Mellins Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnißvermögen.

A.

Absicht, a priori 286. in practischer 285. theorescher 285.

Achtung 165. 173. Die richtige Beurtheilung derselben ist von der größten Wichtigkeit 175. ist die einzige moralische Triebfeder 169. 177. subjective Forderung der Pflicht 174. ist ein Tribut des Verdienstes 167. kein Gefühl der Lust 167. unergründlich 172. können Sachen nicht in uns erwecken 165.

Allgemein 146.

Analytik der reinen practischen Vernunft 41. f. was sie darthut 92. Contrast derselben gegen die

die Critik der reinen speculativen Vernunft 93. 192.

Anaxagoras 299.

Antinomie der practischen Vernunft 242. Auflösung derselben 244 f.

Apodictisch 29. *

Aufgabe der reinen practischen Vernunft 266.

Autonomie, des Willens, ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten 73. der reinen practischen Vernunft 74.

B.

Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche, worauf es führe 302

Begehrungsvermögen 20 *. 127. Unterschied zwischen dem obern und untern 49, wie es durch den Begriff des Guten bestimmet werde 127.

Beleuchtung, critische, der Analytik der practischen Vernunft 190.

Bewunderung 165. kann den Mangel der Nachforschung nicht ersetzen 339.

Böses, nach dem Glückseligkeitsprincip 128. nach dem reinen Moralprincip 130 — 132.

C.

Categorien 21 *. 290. Anwendung derselben auf Dinge, die nicht Gegenstände der Erfahrung sind 118. 119. 123. der Freyheit 142. des Erlaubten und der Pflicht 26 *. wie man dem übersinnlichen Gebrauche derselben in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch in Ansehung der Objecte der reinen practischen Vernunft objective Realität zugestehen könne 10.

Caussalität, eine sich gänzlich selbst bestimmende 105.

Character, wie er gegründet werden muß 319.

Christenthum 271.

Critik, warum der Nahme einer Critik der practischen Vernunft für sie zureiche 3. 35. warum sie nicht in Aesthetik und Analytik eingetheilt werde 194. Unterschied derselben von der Critik der theoretischen Vernunft 195. in ihr schließt sich von selbst alles an die Momente der theoretischen Vernunft an 226.

D.

Darstellung des Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit 202.

Daseyn in der Zeit 203. 206.

Deduciren 117.

Deduction, der Categorien, ist sehr ersprießlich für Theologie und Moral 300. der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit des obersten Grundsatzes der practischen Vernunft 101. 200. der Unsterblichkeit der Seele 260. des Daseyns Gottes 265.

Demüthigung 170.

Dialectik der practischen Vernunft 228. 230.

Dinge an sich selbst 208. die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind 177. Existenz derselben 202. unter Zeitbedingungen 208.

Disciplin der Vernunft 177.

E.

Eigendünkel 158. 161.

Eigenliebe 158.

Einbildungskraft, transcendentale 149.

Einfluß auf die Maximen der reinen practischen Vernunft 317.

Elementarlehre der Critik der practischen Vernunft 37. 39.

Empirisch 147. empirische Bedingung 64.

Empirismus, bey demselben geräth die Mathematik in Widerspruch mit der Vernunft 33. Es kann damit der Philosophie jetzt schwerlich Ernst seyn. 34. Seichtigkeit desselben in moralischen Bestimmungen 202 f.

Epicur 53.

Epicuräer 270.

Erfahrung, aus ihr können wir nicht auf Freyheit schließen 65.

Erkennen, objectiv a priori, wie reine Vernunft dieses kann; was zur Auflösung dieser Aufgabe erfordert wird 98.

Erkenntniß, practische 43. a priori, daß es überall keine gebe, kann nie entdeckt werden 29. zweyerley Art sich derselben zu bemächtigen 23.

Erscheinungen sind alle Gegenstände der Erfahrung 116.

Existenz Gottes 265.

Exposition 101.

F.

Factum, ist das Sittengesetz 70.

Fehler des Erschleichens 248.

Fontenelle 166.

Form des Gesetzes kann lediglich von der Vernunft vorgestellt werden 63.

Freyheit im strengsten Verstande 64. 159. negati- ver Begriff derselben 251. transscendentale 4. Schwierigkeit, sie mit dem Naturmechanis- mus zu vereinigen 202 — 217.

Freuden der Moralität 250.

Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft 302 — 311.

Furcht 165.

G.

Gang der Methode in der Moralität 333.

Ganze, das kein Theil eines noch größern Ganzen derselben Art ist 235.

Geboth, ist der Vernunftglaube nicht 307.

Gebrauch eines ungewohnten Begriffes 306. practi- scher 115. 194. speculativer 195. theoreti- scher 290.

Gedankenform 291.

Gefühl 329. moralisches 163. 165. 193.

Gegenstand, über einen urtheilen 30.

Gehorcht 305.

Geist, vor wem er sich bückt und nicht bückt 166.

Gelehr-

Gelehrsamkeit 293 *.

Gesetz 42. der Caussalität der Freyheit 38. objectiv-practisches 42. 225. kann seinen Grund nur in Etwas haben, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat 95. zu ihm muß niemahls eine practische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale Bedingung bey sich führt 74. beweiset die Wirklichkeit der Freyheit 104.

Gespräche in gemischten Gesellschaften 321.

Gewissen 209.

Gewohnheit 30.

Glücklich zu seyn ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens 55.

Glückseligkeit 48. 266. Das Princip der eigenen als Bestimmungsgrund des Willens ist das Widerspiel des Princips der Sittlichkeit 78. Beyspiele dazu 79. das Princip der allgemeinen ist nicht zu Gesetzen des Willens tauglich 80. Glückseligkeit haben viele Philosophen schon in diesem Leben in Proportion mit der Tugend finden wollen 246. in wie fern alles auf sie ankommt 133.

Glückseligkeitslehre 197. 278.

Gott 269. 295. 298. sein Daseyn 265 f. ob der Begriff desselben zur Physik oder Moral gehöre 295. der moralische Grundsatz läßt diesen Begriff nur zu, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit 298.

Gottesgelehrte, natürliche 293.

Gottheit 303.

Größe der Existenz 293.

Grundgesetz der reinen practischen Vernunft 68. das Bewußtseyn derselben kann man ein Factum der Vernunft nennen 69. 70.

Grundkräfte, ihre Möglichkeit kann durch nichts begriffen werden 102.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in wie fern sie bey der Critik der practischen Vernunft vorausgesetzt wird 17.

Grundsätze 41. müssen auf Begriffen errichtet werden 330.

Gut 126 — 139. höchstes 140. 230. 236. 240. 241. — Tafel der Categorien in Ansehung desselben 144. der Begriff desselben bestimmt dem Willen ein Object 146. kann nicht von dem moralischen Princip festgesetzt werden 19. 126. Von der Dialectik der reinen Vernunft

in Bestimmung des Begriffs desselben. 230—234. 235 ff. selbstständiges 283.

H.

Handlungen, das Wesentliche ihres sittlichen Werthes 155. ob sie als edel und großmüthig vorgestellt werden müssen 331.

Heiligung 222. *

Heteronomie, ist die sinnliche Natur für die Vernunft 95. ist der Sittlichkeit entgegen 74.

Himmel, bestirnter 338.

Höchstes 235.

Hume D. hielt den richtigen Begriff von Caussalität für etwas, das zu denken unmöglich sey 111. 119. und also den practischen Gebrauch dieses Begriffs für ungereimt 122. hielt die Sätze der Mathematik für analytisch 113. ist für den allgemeinen Empirismus 31. ist nicht für den Scepticismus in unumschränkter Bedeutung 33. sein Empirismus in Grundsätzen führt unvermeidlich auf den Scepticismus 114. nahm die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst 115. seine Zweifellehre hat die Critik der reinen Vernunft veranlaßt 115.

Hypothese 269.

J.

Imperativ, bedingter, hypothetischer 44.
Interesse 254.

K.

Klugheit, räth an 81.
Können in Seyn verwandeln 222.

L.

Leben 20 *.
Legalität der Handlungen 318.
Liebe 165. des Nächsten in der Schrift ist practische aber nicht pathologische Liebe 179.
Lust 21 *. kann Maximen, aber nicht practische Principien begründen 47.

M.

Materiale practische Principien 48. 49.
Materie der Gesetzmäßigkeit 56. des Begehrungsvermögens 46. 55. des practischen Gesetzes 64.
Maxime 41. 47. 60. 61. 320. der Tugend und eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig

tig 77. 240. welche practische Gesetze seyn können 59. welche nicht 62.

Menschen, verworfene 319.

Methode, über die, zur Moralität zu bilden 319. 329. Gang derselben 333. 338. wichtige Anmerkung die Methode betreffend 317.

Methodenlehre, der Critik der practischen Vernunft 37. 315.

Moral 278.

Moralität 318.

N.

Natur 95. 97. sinnliche, übersinnliche 95. urbildliche und nachgebildete 95.

Naturnothwendigkeit 202. 204. 205. 208.

Negativ 289.

Neigung kann ich zum Objecte als Wirkung meiner Handlung haben 165.

Niederschlagen 159.

Nöthigung, practische 173.

Nothwendig, moralisch 268. objectiv und subjectiv 268.

Noumenon 94.

O.

Oberstes 235.

Object, alleiniges einer practischen Vernunft 126. das höchste Gut ist nicht bloß Object des reinen Willens 234. des Begehrungsvermögens kann kein practisches Princip begründen 46.

Objectiv 170.

P.

Pathologisch 162. bedingt 217.

Person als Noumenon 244.

Persönlichkeit 186. 188.

Pflicht, was Pflicht ist, biethet sich jedermann von selbst dar 82. ihr Genüge zu thun ist in jedes Gewalt 82. Beyspiel 83. Unterschied zwischen pflichtmäßig und aus Pflicht 175—178. 183. herrliche Apostrophe an sie 185. ihr Ursprung ist die Persönlichkeit 186.

Philosophie 231.

Postulate 261. der reinen Geometrie 68. der reinen practischen Vernunft 260. 265. 282. durch sie führt die Achtung fürs moralische Gesetz zu Begriffen, die der speculativen Vernunft unauflöslich sind 283. aber nur in practischer

Absicht

Absicht 285. wie eine solche Erweiterung der reinen Vernunft zu denken möglich sey 286.

Practisch 41. 100. 230. Antinomie der practischen Vernunft 242. Aufhebung derselben 244.

Primat 255. 259.

Princip der Selbstliebe 58. des Wollens 179. oberstes der Moralität 110. Bedingung der subjectiv practischen Principien 59. Princip der Moralität gehört unter das Glückseligkeitsprincip 48.

Progressus ins Unendliche 262.

Proportion der Erkenntnißvermögen des Menschen ist seiner practischen Bestimmung angemessen 311.

R.

Realisiren 106.

Realität objective 107. 288. practische 123.

Rechtfertigung, daß in der Crtik der practischen Vernunft manche Begriffe und Grundsätze der speculativen nochmahls geprüft werden 14.

Redlichkeit 327.

Regeln, generelle und universelle 81.

Reine practische Vernunft 102. reine Sittlichkeit 325. reines Denken 14. *

Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes 329.

Religion 275.

S.

S.

Sachen können bewundert werden 165.

Sanctionen 275.

Satz, synthetiser 296.

Schema 148. 150. 153.

Schlüsse 297.

Schulen, alte griechische, welche die Identität der Tugend und Glückseiigkeit lehrten 237. die falsche Richtung ihres Scharfsinns ist zu bedauren 238. sie waren nicht unter sich einhellig 239.

Schwärmerey 184. moralische 181, 185. der Stoiker 185.

Seelenunruhe 87.

Selbstliebe 158 — 162. Princip derselben kann kein practisches Gesetz seyn 58. vernünftige 258.

Selbstsucht 158.

Selbstzufriedenheit 251.

Seligkeit 253.

Sinnenwelt 151. 254.

Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens 164.

Sittengesetz 70.

Sittlichkeit, das Gesetz derselben gebiethet 81. reine 325.

Sittlich=

Sittlichkeitsprincipien, materiale 89.

Spinozismus 217.

Sprache, neue, Vorwurf davon hergenommen. 24.

Strafe 84. in Gottes Hand 85.

Strafwürdigkeit 84.

Subjective Bedingung der Vernunft 310. Nothwendigkeit 268.

Synthesis des Begriffs der Ursache durch Freyheit 221. 222.

T.

Tafel aller practischen materialen Bestimmungsgründe 88. 89. Bemerkungen darüber 90 **der Categorien der Freyheit** 144. Bemerkungen darüber 145.

Talent 90.

Thunlichkeit des Gesetzes 166.

Triebfeder 163. 171. echte der reinen practischen Vernunft 189. zum Behuf des moralischen Gesetzes 156.

Tugend 73. 182. 274.

Typik 146. 152.

Typus 150 — 152.

U.

Uebel 130. 131. 133.

Ueberschwenglich 272. *

Unbedingte, Bedingung 235.

Unendlich fortdauernde Existenz 261.

Unlauterkeit 274.

Unmöglichkeit, subjectiv 309.

Unsterblichkeit der Seele 260. warum wir sie nicht erkennen können 311.

Unterscheidung des Glückseligkeitsprincip von dem der Sittlichkeit 199.

Urheber, heiliger 275.

Ursache 113.

Ursprung der Pflicht 186 auf ihm gründen sich manche Ausdrücke 187.

Urtheilskraft, günstige Aussicht für die reine practische 148.

V.

Verdienstliches in unsern Handlungen 332.

Verknüpfung zweyer in einem Begriffe nothwendig verbundener Bestimmungen 237.

Vermö-

Vermögen einer absoluten Spontanität 105. Moralprincip vertritt die Stelle der Deduction desselben 103. die Principien a priori zweyer Vermögen sind ausgemittelt 26.

Vernunft, theoretische, war genöthiget die Möglichkeit der Freyheit anzunehmen 104. Categorien der practischen 26. reine practische 102. muß für sich allein practisch seyn 54. wenn sie ein oberes Begehrungsvermögen ist 54. wenn die Vernunft sich nicht emporarbeiten dürfte 313. Winke derselben 312 speculative kann die Auflösung der Aufgaben von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nur in dem moralischen Gebrauche der Vernunft finden 7. Dialectik der r. p. V. 235 f.

Vernunftbedingung 278.

Vernunftglaube, reiner practischer 310.

Versinnlichung 292.

Verstand, der gemeinste kann ohne Unterweisung unterscheiden, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke 60.

Vollendet 235.

Vollkommenheit in theoretischer und practischen Bedeutung 90. höchste 90.

Voraussetzungen 282.

Vornehmer, Ausspruch Fontenellens von ihm 166.

W.

Weg in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur 341.

Weh 130. 133. 134.

Weiser des Stoikers 271.

Weisheit, Idee derselben 27.

Weisheitslehre 230. 231.

Werth, sittlicher 321. 324.

Wille 35. 72. 98. heiliger 72 reiner 120. Beschaffenheit desjenigen, der durch die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein bestimmbar ist 63. welches Gesetz allein einen **freyen** zu bestimmen tauglich ist 64. Unterschied zwischen dem Gesetz einer Natur, die einem Willen unterworfen ist 98. wie reine Vernunft unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens seyn und wie sie a priori Objecte erkennen könne, zwey sehr verschiedene Aufgaben 98. das Wesentliche aller Bestimmung desselben durchs Gesetz 157.

Willensbestimmungen, daß die Idee einer übersinnlichen Natur gleichsam als Vorzeichnung ihnen zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf uns selbst 96. Beyspiel 96.

Wohl 130. 131.
Wohlgefallen 158.
Wohlverhalten, Uebung es in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen 324.
Wohlwollen 158.
Würdig. 277.

Z.

Zufriedenheit 253.
Zukunft, Aussicht in sie 314.
Zweck, an sich selbst 281. **Gottes letzter** in Schöpfung der Welt 278.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Critik der practischen Vernunft

Grätz 1796

Passau, Staatliche Bibliothek -- S BBP/07 nv UDD 11.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11339865-6
VD18 11406879-005